

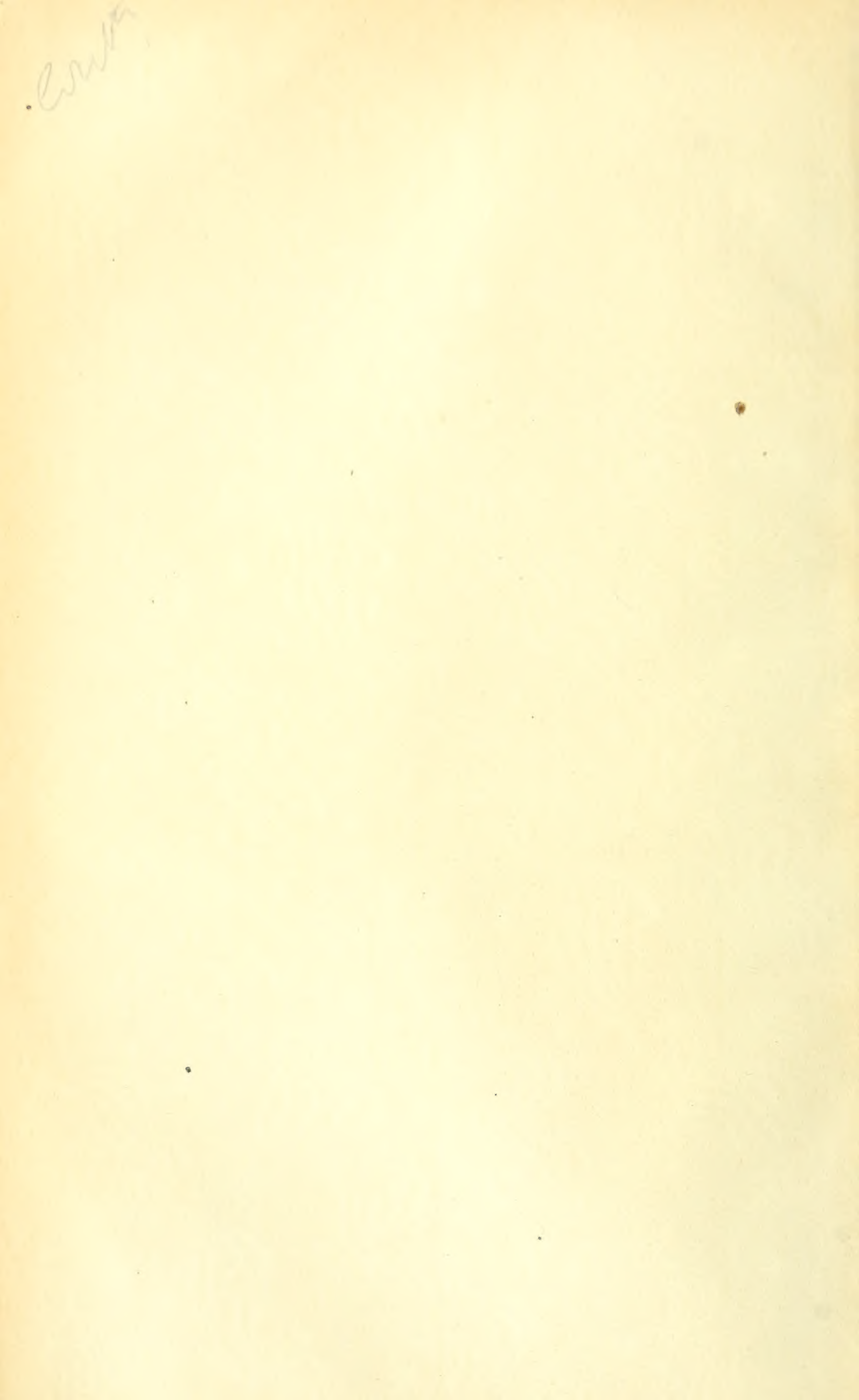
DEUSSEN
ALLGEMEINE GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE

UNIVERSITY
OF
TORONTO
LIBRARY

LEIPZIG:
F.A. BROCKHAUS.







ALLGEMEINE

GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE.

ZWEITER BAND, ZWEITE ABTEILUNG, ERSTE HÄLFTE.



Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/allgemeinegesch02deus

ALLGEMEINE

GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE

MIT

BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG DER RELIGIONEN.

VON

DR. PAUL DEUSSEN

PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT KIEL.

ZWEITER BAND, ZWEITE ABTEILUNG, ERSTE HÄLFTE.

DIE PHILOSOPHIE DER BIBEL.



130126
5/12/13

LEIPZIG:

F. A. BROCKHAUS.

1913.

Das Recht der Übersetzung ist vorbehalten.
Copyright 1913 by F. A. Brockhaus, Leipzig.

VORWORT.

Der als Kritiker ausgezeichnete, aber philosophisch weniger gut beratene Verfasser des berühmten Lebens Jesu, David Friedrich Straufs, wirft in der Schrift seines Alters „Der alte und der neue Glaube“ die Frage auf: „Sind wir noch Christen?“ und beantwortet sie mit einem klaren und entschiedenen Nein. Wer aber imstande ist, den philosophischen Kern aus der historischen und daher zufälligen Schale zu lösen, wer nicht bei den blofsen Worten stehen bleibt und eine Sache auch da wiederzuerkennen vermag, wo sie unter anderm Namen und in neuer Einkleidung auftritt, der wird auch nach allen Errungenschaften der Geschichtsforschung, Naturwissenschaft und Philosophie die von Straufs aufgeworfene und verneinte Frage: Sind wir noch Christen? mit einem ebenso klaren und entschiedenen Ja beantworten. Denn das Wesen des Christentums erstreckt sich viel weiter als sein Name und besteht in einem Gedanken, welcher so ewig ist wie die Welt und nie erlöschen wird: es ist der indisch-platonisch-christliche Gedanke, dafs unser Erdendasein nicht Selbstzweck ist, wie alle eudämonistische Ethik annimmt, dafs vielmehr die höchste Aufgabe des Lebens darin besteht, auf dem Wege der Selbstverleugnung, welche das Wesen aller echten Tugend ausmacht, uns von dem uns allen angeborenen Egoismus zu läutern und dadurch unserer ewigen Bestimmung entgegenzureifen, welche uns im übrigen unbekannt bleibt und bleiben

mufs, soll nicht die Reinheit des moralischen Handelns gefährdet werden.

Wer diesen Gedanken, in welchem das eigentliche Wesen des Christentums besteht, in seiner vollen Tiefe erfafst hat, der wird nicht länger zaudern, der Wissenschaft zu geben, was der Wissenschaft ist, sollte er dabei auch manche Vorstellungen, welche die Freude und den Trost unserer Väter bildeten, zum Opfer bringen müssen, weil sie mit einer wissenschaftlichen Erkenntnis der Welt unvereinbar sind.

Seitdem wir für die Geschichte des Volkes Israel und des aus seinem Schofse hervorgegangenen Christentums nicht mehr auf Quellen wie Bibel und Herodot allein angewiesen sind, hat durch die Entzifferung der Hieroglyphen und der babylonisch-assyrischen Keilschriften, die Inschrift des Königs Meša, die Funde von Tell-el-Amarna und Elephantine, und die genauere Kenntnis der iranischen Weltanschauung, auch auf biblischem Gebiete vieles ein anderes Aussehen gewonnen. Seit die Denkmäler des alten Ägyptens nach tausendjährigem Verstummen wieder zu uns reden, ist der alte Traum einer ägyptischen Urweisheit (Apostelgesch. 7,22) und mit ihm die Möglichkeit geschwunden, den hebräischen Theismus aus dem ganz anders gearteten ägyptischen abzuleiten. Hingegen ist es gelungen, in der Bibliothek des Assurbanipal die Vorbilder nachzuweisen, aus denen sich unter den Händen der alten Hebräer in bedeutsamer, ethischer, vom Geiste des Prophetismus getragener Umwandlung die Mythen von der Weltschöpfung, dem Paradies, den zehn Urvätern und vor allem der von der Sintflut entwickelt haben, während andererseits die Briefe von Tell-el-Amarna uns ein Reich der Mitani kennen lehren, dessen Herrscher schon um 1400 a. C. iranische Namen tragen, wodurch sich die Möglichkeit eröffnet, den schon beim Jahvisten (850 a. C.) auftretenden Sündenfallmythus auf iranischen Ursprung zurückzuführen. Eben diese Amarna-Briefe geben uns

ein Bild von dem Zustande Palästinas vor der Zeit der Invasion der Hebräer, welchem die ethisch so wertvollen Erzählungen von Abraham, Isaak und Jakob in keiner Weise sich einfügen lassen, so dafs wir bei den drei Erzvätern auf jede historische Gewifsheit verzichten müssen. Aber noch gröfsere Opfer liebgewordener Vorstellungen müssen gebracht werden. Denn wenn es kaum mehr zu bezweifeln ist, dafs das Deuteronomium das Gesetzbuch des Königs Josia (621 a. C.), und dafs der Leviticus nebst den angrenzenden Partien erst das von Esra und Nehemia (444 a. C.) proklamierte Gesetzbuch des zweiten Tempels ist, was bleibt dann von Mose anderes übrig als die nebelhafte Gestalt eines mythischen Heros, auf welchen die erste Organisation der als Beduinen in der Wüste umherziehenden Hebräer und mit ihr die ersten Rudimente des spätern Gesetzeskanons zurückgeführt werden können. Zu dem gewaltigen und nicht selten gewaltsamen Auftreten dieses Heros der Gesetzgebung will die furchtsame Rolle nicht stimmen, welche die Sage ihn bei seiner Berufung spielen läfst, wie denn überhaupt der ganze Aufenthalt des Volkes Israel in Ägypten und die Katastrophe bei seinem Auszuge sehr ins Wanken gerät, da die ägyptischen Denkmäler von beiden nichts zu wissen scheinen. Festern Boden betreten wir erst nach erfolgter Eroberung des gelobten Landes in der Zeit der Richter und ersten Könige. Dafs in dieser Zeit neben Jahve als dem Schirmgotte Israels auch andere Götter verehrt wurden, dafs die Forderung des Monotheismus erst durch die ältern und jüngern Propheten aufgestellt und schliefslich durchgesetzt wurde, dafür treten zahlreiche Stellen des Alten Testaments ein, und eine unschätzbare Ergänzung finden dieselben in der Inschrift des Moabiterkönigs Meša, welche zeigt, dafs Jahve für die Hebräer gerade wie Kamoš für die Moabiter der spezielle Stammgott war, dem man Verehrung und Treue schuldete, und neben dem die andern

Götter ebenso bestanden wie neben dem König des eigenen Landes fremde Könige, denen man keinen Gehorsam schuldig war, an deren realer Existenz aber niemand zweifelte. Erst allmählich konnte man es wagen, in der krassen Weise, wie es beim zweiten Jesaia geschieht, alle andern Götter für Stein und Holz zu erklären und Jahve als den allein realen Gott zu proklamieren, auf welchen die Schöpfung der Welt und mit ihr ganz konsequent auch die Urheberschaft des Bösen zurückgeführt wurde, und als dessen Geschöpf, ebenso konsequent, der Mensch aus nichts geschaffen war und mit dem Tode wieder in sein ursprüngliches Nichts versank. Diese Anschauungen von Gott und Mensch waren sehr ungeeignet, die Grundlagen einer Weltreligion zu werden; zu diesem Zwecke bedurften die althebräischen Begriffe einer Umformung, wie sie nicht aus dem Schofse des alten Hebraismus allein, sondern nur durch das Eindringen eines fremden Elementes möglich war; und so müfsten wir als Mittelglied zwischen dem Alten und Neuen Testamente ein solches Element postulieren und hypothetisch konstruieren, läge es uns nicht in der iranischen Weltanschauung des Zarathustra offenkundig vor Augen. Ein Bild dieser Religion des grofsen und mächtigen Perserreichs, dem die Juden zwei Jahrhunderte hindurch als Untertanen angehörten, war somit unserer Darstellung einzuflechten und auf Grund desselben der Nachweis zu führen, wie es erst durch iranischen Einflufs möglich wurde, Gott von der Urheberschaft des Bösen zu entlasten und als Prinzip der Moralität festzuhalten, während eben diesem Einflusse auch die Erkenntnis der ewigen Bestimmung des Menschen und eine Vergeistigung der Messiashoffnungen verdankt wurde. So war der Boden vorbereitet für das Auftreten Jesu, dessen Leben nur auf Grund der drei synoptischen Evangelien mit völliger Ausschliefsung des vierten dargestellt werden darf, will man sich nicht der Möglichkeit berauben, über die einzig-

artige Persönlichkeit Jesu, neben der selbst ein Buddha matt und ein Sokrates kalt erscheinen mag, sowie über seine Lehre eine historisch begründete und psychologisch zusammenstimmende Vorstellung zu gewinnen. Es kann ferner nicht nachdrücklich genug darauf hingewiesen werden, dafs Paulus sich auf seine eigenen Offenbarungen beruft, dafs somit der paulinische Christus, auf welchem die Christusgestalt der Kirche beruht, schon von Haus aus nicht ein historischer, sondern ein idealer Christus ist. Das Bedürfnis, diesen an einem Leben Jesu exemplifiziert zu sehen, führte dann zur Abfassung des vierten Evangeliums, welches, wie unsere Darstellung nachweist, durchaus auf paulinischem Grunde beruht und somit die späteste, aber auch gereifteste und universellste Urkunde des Neuen Testaments bildet.

Ein letztes Kapitel unseres Buches unternimmt den Versuch, den unvergänglichen Kern des Christentums aus der vergänglichen Schale zu lösen, wobei die tiefe innere Verwandtschaft dieses Kernes mit den Grundanschauungen der Kantisch-Schopenhauerschen Philosophie deutlich hervortritt. Im Hinblick auf diesen Kern, welcher als einzige Quelle der Offenbarung das m o r a l i s c h e B e w u f s t s e i n mit seinen Wunderphänomenen des kategorischen Imperativs, der Freiheit und Verantwortlichkeit, der unwillkürlichen Billigung des Guten und Verwerfung des Bösen bei andern wie bei uns selbst, gelten läfst, aber in diesen metaphysischen, aus der Natur nicht erklärbaren Tatsachen das ganze und sichere Evangelium eines ewigen, über diese Erscheinungswelt hinausliegenden Reiches enthält, dürfen wir es wagen, auch nach allen Unterminierungen des Bibelglaubens durch historische und naturwissenschaftliche Kritik die zu Eingang aufgeworfene Frage: „Sind wir noch Christen?“ mit einem zuversichtlichen Ja! zu beantworten.

* *
*

Nachdem wir schon in Schulpforta angefangen hatten, die an den Schriften der Alten geübte philologisch-historische Methode auch auf die biblischen Bücher anzuwenden, ging auf den Universitäten zu Bonn und Tübingen durch das Studium der Theologie der letzte Rest des Kirchenglaubens verloren. — — — — Wiedergegeben wurde mir die Religion durch das Studium der Kantischen und Schopenhauerschen Philosophie. Die „Kritik der reinen Vernunft“ bewahrte mich vor dem Materialismus, während die „Kritik der praktischen Vernunft“ und die „Welt als Wille und Vorstellung“ mich anleiteten, mein Christentum auf den Christus in uns, auf die Tatsachen des moralischen Bewufstseins zu gründen, welche die einzige Quelle sind, aus der auch ein Jesus und Paulus ihre Offenbarungen geschöpft haben. — Ein längeres Leben in der Geisteswelt des alten Indiens schärfte dann noch weiter den Blick für die analogen Bildungen auf biblischem Gebiete und erleichterte deren objektive Auffassung. Und so empfinde ich es als ein besonderes Glück, dafs die Ausarbeitung meiner „Allgemeinen Geschichte der Philosophie“ in der vorliegenden ersten Hälfte der fünften Abteilung mir die Möglichkeit bot, auch für andere zu sagen, was Kopf und Herz so viele Jahre beschäftigt hatte. Ich habe dabei ein ähnliches Gefühl wie der alte Kâçyapa, nachdem er die lange gepflegte Çakuntalâ aus seiner Einsiedelei an den Königshof abgesandt hatte:

jâto mama ayam viçadah prakâmam
pratyarpitanyâsa' iva antarâtmâ,

erleichtert ist jetzt mein Gemüt, als hätt' ich
ein anvertrautes Gut zurückerstattet.

Kiel, im August 1913.

P. D.

INHALTSÜBERSICHT.

Vorbemerkungen und Übersicht.

Das geistige Leben der Gegenwart, dessen volleres Verständnis zu vermitteln zu den wichtigsten Aufgaben einer Geschichte der Philosophie gehört, ist wesentlich bedingt durch den Entwicklungsgang der neuern Philosophie, diese selbst aber ist zum grofsen Teile ein Befreiungskampf des menschlichen Geistes von den durch die Weltanschauung des Mittelalters ihm angelegten Fesseln, ein Kampf, aus welchem nur langsam und spät in der Kantischen Philosophie eine Neuschöpfung hervorging, auf deren Boden wir noch heute stehen. Diese Entwicklung des geistigen Lebens in der neuern Zeit von der Renaissance bis auf die Gegenwart hin kann nicht völlig verstanden werden ohne die in ihm noch vielfach nachwirkende Philosophie des Mittelalters, diese aber wiederum ist ein *mixtum compositum* aus zwei von Haus aus ganz heterogenen Elementen, der griechischen Philosophie, deren Darstellung in unserm der Philosophie der Griechen gewidmeten Bande unternommen wurde, und der durch das Christentum ererbten Gedanken des Alten und Neuen Testaments, deren ursprüngliche Entstehung und Fortwirkung in Patristik und Scholastik zu verfolgen die hauptsächlichste Aufgabe des vorliegenden Bandes bildet. Nochmals sei wiederholt, was schon in der Vorrede des Gesamtwerkes S. VIII gesagt wurde, dafs die neuere Philosophie bis auf die Gegenwart hin kaum weniger unter dem Einflusse der Gedankenkreise eines Jesus und Paulus als der eines Platon und Aristoteles steht. Eine genetische Darstellung des biblischen Lehrinhalts, frei von

jeder dogmatischen Befangenheit und doch nicht ohne Verständnis für die ewigen metaphysischen Wahrheiten, welche hier in der Hülle des Mythus vorliegen, ist eine oft versuchte, aber bis auf den heutigen Tag noch nicht zu völliger Befriedigung gelöste Aufgabe.

Schon die äufsere Geschichte der biblischen Weltanschauung, welche dem Laien als ein fertiges Ganzes vorschwebt, erscheint bei näherer Betrachtung als ein äufserst kompliziertes Gebilde, zu dessen Entstehung die mannigfachsten Faktoren mitgewirkt haben. Hierin liegt der wesentlichste Unterschied in der Entwicklung der biblischen und der ihnen allein ebenbürtig zur Seite stehenden indischen Religionsanschauungen.

Indien bietet schon von aufsen betrachtet den Anblick eines völlig abgeschlossenen, von allen benachbarten Ländern durch hohe Gebirge und weite Meere getrennten Landes. In dieser Weise von der Aufsenwelt abgeschieden und von den unterworfenen Ureinwohnern durch strenge soziale Bestimmungen sich absondernd, haben die Inder aus sich selbst heraus und ungestört durch fremde Einflüsse ihre Weltanschauung aufgebaut, und als seit dem Alexanderzuge die Stürme der griechischen, skythischen, arabischen und westeuropäischen Invasionen über Indien hereinbrachen, da war das religiöse und philosophische Denken der Inder schon so hinreichend erstarkt und zum Teil schon erstarrt, dafs der Import fremder Gedankenelemente keine wesentliche Schädigung mehr zu bringen vermochte.

Ganz anders stellt sich der Entwicklungsgang der biblischen Weltanschauung dar. Palästina, der Schauplatz dieser grofsen geistigen Schöpfung, ist ein nach Südwesten wie nach Osten offenes Land; seine Bewohner waren wie in politischer, so in geistiger Hinsicht den mannigfachsten Einwirkungen von aufsen her preisgegeben, nicht nur von seiten der nahe verwandten Mitbewohner des eigenen Landes, sondern auch der umwohnenden Völker, der Assyrer, Babylonier und Perser im Osten, sowie möglicherweise der Ägypter im Südwesten; und wie das Gelobte Land in der ältern Zeit ein Gegenstand des Streites und der Eifersucht zwischen den ägyptischen und

assyrischen Königen gewesen war, so wurde es nach einem zwei Jahrhunderte dauernden und verhältnismäfsig erträglichen Zustande unter persischer Oberhoheit in den auf den Alexanderzug folgenden Jahrhunderten wiederum ein Zankapfel zwischen den ägyptischen Ptolemäern und den syrischen Seleuciden, bis endlich auch Palästina dem grofsen römischen Weltreiche einverleibt wurde.

Alle diese politischen Störungen und Wechselfälle spiegeln sich auch im geistigen Leben der althebräischen Nation und des seit dem assyrischen und babylonischen Exil aus ihm hervorgegangenen jüdischen Volkes wider und haben ihren Einflufs auf die Entstehung des Alten Testaments, der Apokryphen und des Neuen Testaments, sowie auf die in ihnen vorliegende Weltanschauung geltend gemacht.

Zunächst ist es eine offene und der Untersuchung bedürftige Frage, ob und inwieweit das alte Ägypten mit seiner vielgerühmten Weisheit schon auf die Anschauungen des alten Hebraismus irgendeinen nennenswerten Einflufs geübt hat; wird doch in der Apostelgeschichte 7,22 in der Rede des Stephanus behauptet, Moses sei in aller Weisheit der Ägypter erzogen worden (ἐπαιδεύθη Μωϋσῆς πάσῃ σοφίᾳ Αἰγυπτίων); und wenn auch diesem Zeugnisse wenig Bedeutung beizumessen ist, ja wenn auch überhaupt der Glaube an eine uralte Weisheit der Ägypter, seitdem die Inschriften und Papyrusrollen dieses Wunderlandes wieder zu uns reden, sich als eine Illusion herausgestellt hat, so mögen doch die nahen Beziehungen, welche von alters her zwischen Ägypten und Palästina bestanden haben, es rechtfertigen, wenn wir in einem ersten Abschnitte unseres Buches einen kurzen Überblick über das alte Ägypten und seine Weltanschauung zu gewinnen suchen.

Von Ägypten wenden wir uns sodann zur Völkerfamilie der Semiten, um zunächst aus dem Vergleiche der Religionsanschauungen, wie wir sie bei den verschiedenen semitischen Stämmen finden, ein wenn auch vielfach unsicheres Bild von den religiösen Vorstellungen der Semiten zu gewinnen für die Zeit, in welcher sie, von dem Weltleben noch unberührt, in den Wüsten und Steppenländern Arabiens als Nomaden hin und her zogen, in verschiedene Stämme gegliedert,

mit gemeinsamer Sprache und gemeinsamen religiösen Anschauungen.

In die Weltgeschichte treten die Semiten erst ein, seitdem einer dieser Beduinenstämme sich der fruchtbaren Kulturländer von Babylonien und Assyrien bemächtigte, während andere semitische Völkerschwärme Palästina eingenommen hatten, bis der Stamm der Hebräer erobernd eindrang und sich im Lande westlich vom Jordan sefshaft machte. Ein dritter Abschnitt unseres Buches wird zu zeigen haben, wie die erobernden Babylonier und Assyrer die überlegene Kultur der von ihnen überwundenen Völkerstämme annahmen, und wie diese aus den Keilschriften zu entnehmende babylonisch-assyrische Kultur einen erheblichen Einflufs auf die semitischen Stämme in Palästina und mittelbar durch diese auch auf die einwandernden Hebräer gewonnen hat.

Aus dem ursprünglichen, durch babylonische Einflüsse modifizierten Polytheismus der Semiten erhebt sich die lichte Gestalt des alttestamentlichen Monotheismus, welcher eine unbefangene philosophische Würdigung um so mehr erfordert, je tiefer der Jehovaglaube auf die Entwicklung des abendländischen Geisteslebens eingewirkt hat und noch wirkt, sowohl in seinen Vorzügen wie in den unzweifelhaft ihm anhaftenden Mängeln.

Diese Mängel, welche schon auf dem Boden des alten Hebraismus von den tiefern Geistern schwer empfunden wurden, führten zu einer Umformung der alttestamentlichen Gottesvorstellung, seit die Hebräer in und nach dem babylonischen Exil die persische, an den Namen des Zarathustra sich knüpfende Religionsanschauung kennen lernten, von der, um ihrer selbst wie um des Einflusses willen, den sie auf die biblische Entwicklung geübt hat, ein Überblick unserer Darstellung einzuflechten sein wird.

Aus dem durch iranische Einflüsse modifizierten althebräischen Glauben erwuchs die jüdische Weltanschauung, wie sie zur Zeit Jesu und seiner Jünger in Palästina die herrschende war. Nach einer Darstellung derselben wird die Frage aufzuwerfen sein, worin das Wesentliche der Lehre Jesu zu erkennen ist, welches unter dem Reichtum der von

ihm ausgestreuten Samenkörner das Senfkorn ist, aus welchem der Baum des Christentums erwuchs. Das Zurückgehen von der Wiedergeburtlehre als dem eigentlich zentralen Dogma des Christentums auf diejenigen Gedanken Jesu, deren Fortbildung zu diesem Dogma geführt hat, wird uns bei Untersuchung dieser Frage in methodisch sicherer Weise leiten.

Eine Fortbildung der Lehre Jesu ist die des Apostels Paulus, und eine universelle Zusammenfassung beider und Verschmelzung mit hebräischen, iranischen und griechischen Gedanken liegt in dem vierten Evangelium vor, dieser gereiftesten und vollendetsten, wenn auch als Geschichtsquelle in keiner Weise verwendbaren Urkunde des biblischen Christentums.

Das seltsame Schauspiel einer allmählichen Verschmelzung zweier von Grund aus verschiedener Weltanschauungen, der biblischen und der griechischen, vollzieht sich, nach einem Vorspiele in der jüdisch-alexandrinischen Philosophie, während der patristischen Zeit in zwei deutlich unterschiedenen Perioden, deren erste, bis zum Konzil von Nicäa 325 p. C. reichend, nach vielen Kämpfen eine definitive Feststellung der Grunddogmen, und deren zweite bis 800 p. C. die Verwebung dieser Grunddogmen zu einem Lehrsystem der Dogmatik als Ergebnis hat.

Auf die Patristik folgt die Scholastik, um 800 p. C. beginnend und in ihren letzten Ausläufern bis zum definitiven Sturze des Aristoteles um das Jahr 1600 reichend. Ihr Hauptbestreben war es, die christliche Dogmatik mit der griechischen Philosophie in der Weise zu verknüpfen, dafs die Grundlehren des Christentums auf die wohlvorbereitete Fläche der griechischen Philosophie projiziert und dadurch zu einer Religionsphilosophie fortgebildet wurden. Das Hauptstreben der mittelalterlichen Denker, Religion und Philosophie, Glauben und Wissen endgültig zu versöhnen, gelang, soweit es überhaupt gelingen konnte, erst nach vielen vergeblichen Bemühungen. In der ersten Hälfte der scholastischen Zeit, von 800 bis 1200, traten mancherlei Versuche auf, den christlichen Gedanken mittels des neuplatonischen Emanationsschemas genetisch zu begreifen, aber immer wieder scheitern diese Versuche an dem

Widerspruch der Kirche, bis man endlich nach 1200 p. C. in den auf Umwegen zur Kenntnis der Scholastiker gelangten Schriften des Aristoteles die geeignete Grundlage fand, nicht etwa die Hauptlehren des Christentums, Trinität und Inkarnation, philosophisch zu deduzieren, wozu Aristoteles gar keine Handhabe bot, als vielmehr diese Grunddogmen als die Mysterien des Christentums unangetastet stehen zu lassen und sie in einen aus der Metaphysik, Psychologie und Ethik des Aristoteles entnommenen Rahmen einzuspannen. So entstanden die in ihrer Art imposanten Lehrsysteme eines Albertus Magnus und Thomas von Aquino und ihre poetische Verklärung in der *Divina Commedia* des Dante Alighieri. Aber kaum war erreicht, was so viele Jahrhunderte ersehnt und angestrebt hatten, eine Versöhnung der Anforderungen des religiösen Gemütes mit denen der Vernunft, als auch schon, weil eben diese Versöhnung eine künstliche und nur scheinbare war, unverkennbare Symptome des Verfalls nach verschiedenen Richtungen hin sich einstellten. Als solche sind die Willenslehre des Duns Scotus, die Mystik des Meister Eckhart und die Erneuerung des Nominalismus durch William von Occam zu bezeichnen, Erscheinungen, welche Hand in Hand mit der Wiedergeburt des klassischen Altertums in der Zeit der Renaissance und der Reinigung des mittelalterlichen Christentums durch die Reformation zum endgültigen Zusammenbruch der Scholastik führten.

Hiernach wird unsere Darstellung folgende Perioden zu durchlaufen haben:

I. Die Entstehung des christlichen Gedankens von seinem ersten Aufkeimen in Ägypten, Babylonien, Palästina und Persien bis zu seiner Vollendung im Neuen Testament.

1. Das alte Ägypten.
2. Die semitischen Völker.
3. Babylonien und Assyrien.
4. Der alte Hebraismus.
5. Der Parsismus.
6. Das Judentum.
7. Der historische Jesus.

8. Der paulinische Christus.
9. Der Logos des vierten Evangeliums.

II. Die abendländische Philosophie unter der Herrschaft des Christentums.

1. Erste Periode: Die Patristik.
   A. Feststellung der Grunddogmen bis 325 p. C.
   B. Ausbau der Dogmatik bis 800 p. C.
2. Zweite Periode: Die Scholastik.
   A. Christentum und Neuplatonismus (800—1200).
   B. Christentum und Aristoteles; Renaissance und Reformation (1200—1600).

Erster Hauptteil:

Die Entstehung des christlichen Gedankens

von seinem ersten Aufkeimen in Ägypten, Babylonien, Palästina und Persien bis zu seiner Vollendung im Neuen Testament.

I. Das alte Ägypten.

1. Land und Leute.

Ein Blick auf die östliche Halbkugel unseres Planeten zeigt, wie sich durch das nördliche Afrika und zentrale Asien gerade da, wo die Sonne ununterbrochen ihre reichste Fülle von Licht und Wärme auf die Erde ergiefst, ein breiter Länderstrich hinzieht, welcher von der Natur dazu verurteilt zu sein scheint, für immer eine unfruchtbare Wüste zu bleiben. Anfangend von Senegambien im nordwestlichen Afrika, zieht sich dieser mächtige Wüstengürtel durch die Sahara, durch Ägypten hin, setzt sich durch Arabien, Persien und einen Teil Indiens fort, um in China und der Mongolei in jenem weitausgedehnten Steppen- und Wüstenlande seinen Abschlufs zu finden, welches die Mongolen Ghobi, die Chinesen Scha-mo, d. h. „Sandmeer“, nennen. Der Grund, warum so weitausgedehnte Länderstrecken der menschlichen Kultur und Nutzbarkeit entzogen bleiben, liegt darin, dafs es in diesen Regionen selten oder nie regnet. Es beruht dies, wie schon Alexander von Humboldt in seinen „Ansichten der Natur“ auseinandersetzt, auf einer Art wechselseitiger Wirkung, sofern die

Pflanzenlosigkeit der Wüste vermöge des ununterbrochen von ihr aufsteigenden heifsen Luftstromes die Bildung von Wolken und Regen verhindert, und der Mangel an Regen wiederum die Entstehung einer Pflanzenwelt unmöglich macht. Zu diesem breiten Wüstengürtel zwischen dem Atlantischen und Stillen Ozean würde auch Ägypten gehören, wäre nicht der Nil, und Indien, wären nicht die Monsuns.

Auch in Indien regnet es zehn Monate des Jahres hindurch so gut wie gar nicht. Dann aber schlägt etwa in der Mitte des Juli der bis dahin herrschende nordöstliche Monsun um und der Südwest-Monsun treibt aus dem Indischen Ozean eine solche Fülle von Wolken über das Land, dafs die von Mitte Juli bis Mitte September andauernde Regenzeit genügt, um den Boden für das ganze Jahr mit Feuchtigkeit zu versorgen.

Anders sind die Verhältnisse in Ägypten. Auch hier regnet es, von der Seeküste des Delta abgesehen, so selten, dafs Ägypten ebensogut wie die benachbarten Länderstrecken Afrikas und Asiens eine Wüste bleiben würde, gingen nicht alljährlich gleichfalls um die Mitte des Jahres in Zentralafrika ungeheure Regenmassen nieder, welche durch die zufällige Gestaltung des Bodens verhindert werden, ihr Wasser dem naheliegenden Ozean zuzuführen, so dafs diese genötigt sind, den weiten Weg nach Norden zum Mittelländischen Meere einzuschlagen und mitten in jenem grofsen Wüstengürtel eine fruchtbringende Flufsrinne zu schaffen. So ist denn das ganze Ägypten ein Geschenk des Nils, ein δῶρον τοῦ ποταμοῦ, wie es Herodot nennt. Alljährlich, vom 21. Juli an, gleichzeitig mit dem Tage, wo der Sothis, unser Sirius, zum ersten Male vor Sonnenaufgang am Morgenhimmel im Osten sichtbar wird, fängt der Nil infolge jener tropischen Regengüsse allmählich an zu steigen, erreicht seine gröfste Höhe (in Kairo 7—8 m über dem niedrigsten Wasserstand) im Oktober, um dann, nachdem er das umgebende Land weit und breit überschwemmt hat, ganz allmählich wieder zu fallen; daher der Ausspruch, Ägypten sei vier Monate des Jahres hindurch ein Meer, vier Monate ein Paradies und vier Monate eine Wüste. Heutzutage trifft infolge rationeller Bewirtschaftung dieses Wort nicht

mehr zu, da das Nilwasser in zahlreichen Bassins und Kanälen aufgefangen und das ganze Jahr hindurch mittels Schöpfrädern, Pumpen und andern Vorrichtungen den Feldern zugeführt wird, wodurch allerdings der Vorteil der Düngung durch den vom Nil mitgeführten Schlamm zum Teil verloren geht, aber eine gröfsere Ausdehnung des Kulturlandes und eine Bewirtschaftung während des ganzen Jahres durch die überaus fleifsigen, Fellah genannten, ägyptischen Bauern ermöglicht wird. Soweit sie das Wasser bringen können, spriefst und blüht es überall in üppiger Fülle, und eine einzige Ackerfurche trennt das herrlich grünende Kulturland von dem daneben sich ins Ungemessene ausbreitenden braunen, gelben Wüstenboden. Leichter war die Bewirtschaftung des Landes in der Vorzeit, wo man nur den Samen in den vom Nil zurückgelassenen Schlamm zu streuen brauchte, um eine reiche Ernte zu erzielen.

Ein solches Land mufste schon sehr früh zur Besiedlung einladen, und so finden wir hier im Niltale schon in den ältesten Zeiten eine Bevölkerung ansässig, deren hohe Kultur aus zahlreichen hinterlassenen Denkmälern noch heute zu uns redet. Den ersten Untergrund dieser Bevölkerung scheint eine afrikanische Rasse gebildet zu haben, welche schon in vorhistorischer Zeit von einem andern, vielleicht semitischen Element durchsetzt wurde; wenigstens zeigt die altägyptische Sprache, ohne semitisch zu sein, doch in ihren Bildungen eine unverkennbare Analogie mit den semitischen Dialekten.

Eigentümlich war den alten Ägyptern der Brauch, ihre Tempel und Paläste, ihre Grabkammern und Sarkophage von aufsen und innen mit Bildwerken und Inschriften zu versehen, welche letztere in Hieroglyphen abgefafst sind; eine Verkürzung der hieroglyphischen Schrift ist die hieratische und eine weitere Verkürzung dieser letztern die demotische, wie sie in der Regel auf den Papyrusrollen angewendet wurde, die man den Toten in das Grab mitzugeben pflegte. Die Kenntnis dieser ägyptischen Schriftarten war im spätern Altertum allmählich verloren gegangen. Man bereiste das Wunderland Ägypten, staunte seine Bauten, Bildwerke und Inschriften an, aber für das Studium des Landes war man wesentlich

auf Berichte der Griechen, für seine Philosophie besonders auf die Mitteilungen der Neuplatoniker angewiesen, und so entstand allmählich die Legende von einer uralten Weisheit der Ägypter, indem die Griechen schon von den Zeiten des Herodot an sich geschmeichelt fühlten, ihre eigenen mythologischen und philosophischen Gedanken auf ägyptischen Ursprung zurückführen zu können, und in dieser Neigung durch die ägyptischen Priester nur noch bestärkt wurden. Als Typus dieses Vorganges kann der alte ägyptische Priester gelten, welcher nach der Erzählung Platons im Timaeus p. 22 B zu Solon gesagt habe: Ὦ Σόλων, Σόλων, Ἕλληνες ἀεὶ παῖδές ἐστε, „O Solon, Solon, ihr Griechen seid ewig Kinder", und weiter behauptet habe, p. 23 A: „Alles, was bei euch oder hierzulande oder an andern Orten, soweit wir davon hören, irgend an Schönem und Grofsem oder sonstwie Merkwürdigem geschehen ist, das alles ist von alters her hier bei uns in den Tempeln aufgezeichnet und erhalten worden."

Nachdem auf Grund der griechischen Traditionen im Jahre 1750 das Wissen der damaligen Zeit über Ägypten von Jablonsky in seinem dreibändigen „Pantheon Aegyptiorum" zusammengefafst worden war, eröffnete sich eine urkundliche Kenntnis der altägyptischen Kultur erst seitdem es gelungen war, die Hieroglyphen zu entziffern. Den ersten Anstofs dazu gab der bei Gelegenheit der französischen Expedition im Jahre 1799 aufgefundene, jetzt im Britischen Museum befindliche Stein von Rosette (Raschîd), welcher eine Ehrung des Königs Ptolemäus Epiphanes durch die ägyptischen Priester am 27. März 195 a. C. betrifft und parallel unter einander in hieroglyphischer, demotischer und griechischer Sprache die Verdienste dieses Königs um Ägypten und seine Priesterschaft verherrlicht. Hier war es zunächst möglich, die von einem Rahmen *(cartouche)* umgebenen Namen des Ptolemäus und der Kleopatra in den Hieroglyphen zu buchstabieren, und nach mannigfachen, zum Teil vergeblichen Versuchen gelang es endlich dem französischen Gelehrten Champollion, den richtigen Schlüssel zur Hieroglyphenschrift zu finden. Auf sein „Panthéon égyptien" (1823) folgten weiterhin die Werke von Wilkinson und Bunsen sowie das merkwürdige Unternehmen

von Roeth, welcher im ersten Bande seiner „Geschichte unserer abendländischen Philosophie“ 1846 durch Kombination der hieroglyphischen mit den griechischen Nachrichten ein stattliches System altägyptischer Weisheit gewinnen zu können glaubte. An der Spitze der Götterwelt steht der viereinige Gott *Amun*, „das unteilbare Eine, welches nur durch Schweigen verehrt wird“ (τὸ ἓν ἀμερὲς ὃ διὰ σιγῆς μόνον θεραπεύεται, wie der dem Jamblichos entlehnte Ausdruck lautet). Aus ihm geht eine Vierheit hervor, *Kneph*, der Urgeist, *Nëth*, die Urmaterie, *Sevek*, die Urzeit, und *Pacht*, der Urraum; aus ihnen entspringen die acht πρῶτοι θεοί und aus diesen wiederum die zwölf δεύτεροι θεοί, welche schon Herodot erwähnt. Weiter ist die Rede von einem goldenen Zeitalter unter der Herrschaft des Nilgottes *Okeamos*, von einer Entmannung des *Har Seph* (Οὐρανός) durch *Seb* (Κρόνος), von einem Kampfe der von Seb geführten Giganten und abgefallenen Geister gegen Okeamos und die Titanen, von einer Reinigung der befleckten Erde durch die Sintflut und von einer Einschliefsung der sündigen Geschöpfe in Menschenleiber und Seelenwanderung bis zu ihrer endlichen Läuterung vom Bösen. Nur kurze Zeit erregte diese vermeintliche Entdeckung, dafs viele Elemente der griechischen Mythologie und Philosophie aus Ägypten stammten, die Aufmerksamkeit der gelehrten Welt; denn bald erkannte man die Hinfälligkeit der hier vorliegenden kritiklosen Kombinationen, und so zerrann wie ein Nebel dieser letzte Traum von einer uralten ägyptischen Weisheit, um den besonnenen Forschungen eines Lepsius, Brugsch, Ebers, Erman, Eduard Meyer und vieler anderer Platz zu machen, durch welche nach und nach ein urkundliches, aber auch sehr nüchternes Bild der altägyptischen Kultur gewonnen worden ist. Freilich stehen dem Lesen der Hieroglyphen auch heute noch viele Schwierigkeiten entgegen, denn wenn wir fragen, was denn diese Bilder von stehenden und sitzenden Männern, von Tieren und Pflanzen, von Körperteilen, Geräten usw. bedeuten, so ist die Antwort darauf nicht einfach zu geben. Viele Zeichen haben einen phonetischen Wert und bedeuten teils Buchstaben, teils Silben, andere sind von ideographischer Art, indem sie teils als spezielle Determinative den Gegen-

stand selbst, von dem die Rede ist, nachbilden, teils als generelle Determinative die Gattung andeuten, unter welche der Gegenstand gehört. Das Schlimme aber ist, dafs diese vier Arten von Zeichen vielfach gemischt neben einander gebraucht werden, indem z. B. den Silbenzeichen der entsprechende Buchstabenwert ganz oder teilweise hinzugefügt wird, wobei das Silbenzeichen den ihm entsprechenden Buchstaben vorhergeht oder nachfolgt oder mitten in sie hineingesetzt ist, häufig gefolgt von dem nochmals dieselbe Sache ausdrückenden speziellen und wohl auch noch von dem generellen Determinativ, so dafs die Entzifferung einer solchen Zeichengruppe ein vielfaches Probieren erfordert und eine gewisse Ähnlichkeit mit dem bei unserer Jugend beliebten Rebusraten gewinnt. Mag aber auch noch manches dunkel bleiben, soviel ist erreicht, dafs uns jetzt aus den Monumenten und Inschriften ein klares Bild des ägyptischen Lebens entgegentritt.

2. Übersicht der Geschichte des alten Ägyptens.

Als Quellen der ägyptischen Geschichte dienen aufser den nur mit Vorsicht zu benutzenden Nachrichten der Griechen bei Herodot, Diodor und andern die Inschriften auf Tempeln und Gräbern, sowie die namentlich in den Gräbern gefundenen Papyrusrollen; von besonderer Wichtigkeit sind für die Königsgeschichte der Turiner Königspapyrus, welcher eine Liste der Könige bis in die Zeit der Hyksos enthält und in andern Dokumenten seine Ergänzung findet, während für die Religionsgeschichte das sogenannte Totenbuch die ergiebigste Fundgrube bildet. Aufser ihnen ist von besonderer Wichtigkeit das in Fragmenten bei Josephus, Julius Africanus und Eusebius erhaltene Werk des ägyptischen Priesters Manetho (Μανεθῶ) aus Sebennytos, welcher unter Ptolemäus Philadelphus (285—247) seine Αἰγυπτιακὰ ὑπομνήματα in drei Büchern verfafste, die unter anderm eine Liste der Dynastien von König Mena bis auf Alexander den Grofsen enthalten.

Vor den menschlichen Königen wurde Ägypten, wie Herodot und Manetho berichten, von Göttern regiert; auf die acht ersten Götter (πρῶτοι θεοί) folgten die zwölf zweiten Götter (δεύτεροι θεοί); auf diese die dritten Götter (τρίτοι θεοί), deren

Zahl Manetho auf dreifsig angibt. Diese fünfzig Götter regierten nach Manetho 17520 Jahre, eine Zahl, welche auf alten Berechnungen beruhen mufs, da sie 12 × 1460 Jahre, d. h. 12 Sothisperioden befafst. Mit dem heliakischen Aufgang des Sothis, unsers Sirius (oben S. 9), am 21. Juli, welcher den Anfang der Nilüberschwemmung anzeigte, begann das natürliche Jahr der Ägypter, während sie daneben für die bürgerliche Zeitrechnung ein Sonnenjahr von 365 Tagen hatten. Dieses eilte, weil es um 6 Stunden zu kurz war, dem natürlichen Jahr alle vier Jahre um einen Tag voraus und traf erst nach 4 × 365 = 1460 Jahren wieder mit ihm zusammen. Ein solcher Zeitraum, welchen die Ägypter eine Sothisperiode nennen, war abgelaufen am 21. Juli 139 p. C., 1318 a. C., 2776 a. C. und 4236 a. C. Da aber die Sothisperiode, wie die angeführten Zahlen zeigen (infolge der Präzession der Nachtgleichen und der Eigenbewegung des Sirius), innerhalb gewisser Grenzen schwankt und nur für die Zeit zwischen 4236 und 2776 a. C. genau 1460 Jahre beträgt, so darf man vermuten, wenn anders die Zahl 1460 nicht auf künstlicher Berechnung, sondern auf Beobachtung beruht, dafs diese Beobachtung nicht nach 2776 a. C. gemacht worden ist.

Auf die zwölf Sothisperioden der Götterregierung folgen zehn mythische Könige und auf sie König *Mena*, der Begründer des ägyptischen Einheitsstaates. Von ihm bis auf Alexander den Grofsen verläuft die ägyptische Geschichte nach Manetho in 31 Dynastien nach folgendem Schema:

I—III.	Anfänge des Reichs.
IV—V.	Das alte Reich von Memphis.
VI—X.	Übergangszeit.
XI—XII.	Das alte Reich von Theben, gewöhnlich als das mittlere Reich bezeichnet.
XIII—XVII.	Die Periode der Hyksos.
XVIII—XXI.	Das neue Reich von Theben.
XXII—XXV.	Ägypten unter Fremdherrschaft.
XXVI.	Restaurationszeit.
XXVII—XXXI.	Die Dynastien der Perserzeit.

Das Alter des Königs *Mena* und mit ihm der Anfang des Einheitsstaates wurde von Lepsius auf Grund der Angabe des

Sothisbuches, dafs von Mena bis auf Alexander (337 a. C.) 3555 Jahre verlaufen seien, auf 3892 a. C. angesetzt. Da aber das Sothisbuch mit Unrecht dem Manetho beigelegt wird, so verliert diese Berechnung ihren Wert, und man mufs sich nach Eduard Meyer mit der unbestimmten Angabe begnügen, dafs der Regierungsantritt von König Mena auf die Zeit zwischen 3400 und 3200 a. C. fällt. Für unsere Zwecke mufs es genügen und mag als nützlicher Anhaltspunkt für das Gedächtnis dienen, wenn wir annehmen, dafs von den drei Höhepunkten der ägyptischen Geschichte das alte Reich von Memphis ungefähr um 3000, das mittlere Reich um 2000 und das neue Reich von Theben um 1500 a. C. geblüht haben mag. Als festere Data gewinnen wir für die Restaurationszeit unter Psammetich das Jahr 663 und für die Eroberung Ägyptens durch Kambyses das Jahr 525 a. C.

Wie das obige Schema zeigt, weist die ägyptische Geschichte drei Blüteperioden auf, welche durch die Dynastien IV—V, XI—XII und XVIII—XXI vertreten werden und über welche wir reichere Nachrichten haben; sie werden unterbrochen durch Zeiten des Verfalls, von denen nur spärliche Kunde auf uns gekommen ist.

Wenn die Überlieferung an die Spitze der ägyptischen Geschichte den König Mena stellt, so wird dies nur dahin zu verstehen sein, dafs er der erste war, welcher die schon vor ihm aus den einzelnen Gauen erstandenen Reiche von Ober- und Unterägypten zu einer Gesamtmonarchie vereinigte; denn wir finden schon in dieser Zeit, wo sich der Vorhang hebt, das ägyptische Leben auf einer hohen Stufe der Kultur, welche viele Jahrhunderte vorheriger Entwicklung voraussetzt und im ganzen Verlaufe der ägyptischen Geschichte nicht wesentlich überschritten worden ist. Dafs unsere Nachrichten erst mit den Dynastien zu fliefsen beginnen, beruht auf dem zufälligen Umstande, dafs um diese Zeit die Sitte aufkam, für den Toten ein möglichst dauerhaftes, mit Bildwerken und Inschriften versehenes Grab zu bauen, für die Könige Pyramiden, an denen vom Regierungsantritt an gebaut wurde, und welche um so höher waren, je länger der König lebte, für die Grofsen des Reiches sog. Mastaba's, viereckige, nach oben verjüngte und

oben abgestumpfte Steinbauten, für die übrigen, soweit ihre Mittel es erlaubten, Felsengräber und Grabgewölbe.

Mit der vierten Dynastie erreicht Ägypten seine erste Blütezeit; ihr gehören die Erbauer der drei gröfsten, zwei Stunden oberhalb von Kairo stehenden Pyramiden an, von Herodot als Χέοψ (auf den Denkmälern Chufu), Χεφρῆν (Chafrâ) und Μυκερῖνος (Menkaurâ) bezeichnet, deren aus weit hergeholten, meterhohen Quadern aufgetürmte Riesenpyramiden noch heute von der furchtbaren Bedrückung des Volkes durch diese Herrscher Zeugnis ablegen, wovon schon Herodot erzählt.

Von der VI. bis zur X. Dynastie folgt eine Periode des Verfalls, veranlafst dadurch, dafs die einzelnen Stadtgemeinden sich von der Zentralgewalt unabhängig machten, ein Umstand, welcher, wie sich zeigen wird, für die Fortbildung des Religionswesens nicht ohne Bedeutung war.

Eine neue Blüte tritt in der XI. und XII. Dynastie in dem mittlern Reiche mit der Hauptstadt Theben in Oberägypten ein, unter deren Herrschern, namentlich dem durch Kriegstaten gegen den Süden berühmten Usertesen III. und seinem Sohne Amenemhât III., dem Erbauer des Moeris-Sees und des Labyrinths (im Faijûm) die ägyptische Kunst ihren Höhepunkt erreichte. Diese Kunst darf nicht an dem Mafsstabe der griechischen gemessen werden; die ägyptische Bildhauerkunst strebte nicht, wie die griechische, nach idealisierender Nachbildung der Natur, sondern nach Stilisierung derselben und brachte es hierin, wie z. B. die Statue des Usertesen im Berliner Museum beweist, zu einer in ihrer Art bewundernswerten Vollkommenheit. Von der XIII. bis XVII. Dynastie trat ein neuer Verfall des Reiches ein, veranlafst durch die Überschwemmung des Landes mit Beduinenstämmen, unter denen namentlich die Hyksos, wie sie Manetho nennt, d. h. Hirtenkönige, vom Delta aus das Land bis nach Oberägypten hin mehrere Jahrhunderte beherrschten. Von welcher Rasse, ob von einem semitischen oder andern asiatischen Stamme, sie gewesen sind, bleibt zweifelhaft. Jedenfalls trat mit dieser Fremdherrschaft ein Niedergang der Kultur ein, welcher sich durch die Spärlichkeit der erhaltenen Denkmäler und Nachrichten bekundet.

Einen abermaligen und letzten Aufschwung nahm Ägypten im neuen Reiche von Theben unter der XVIII. Dynastie und ihren Königen Dhutmes I. und III. und Amenhotep III. und IV., von dessen religiösem Reformversuch noch zu reden sein wird. Sein Mifslingen führte den Zusammenbruch der Dynastie und die volle Erstarrung Ägyptens unter der Priesterherrschaft herbei, während von der XIX. Dynastie an unter Königen wie Seti und Ramses II. das Reich seine weiteste Ausbreitung und gröfste Machtentfaltung erlangte. Von der XXII. bis XXV. Dynastie finden wir Ägypten wieder unter libyscher, äthiopischer und assyrischer Fremdherrschaft, bis in der XXVI. Dynastie Psammetich die nationale Unabhängigkeit des Landes wiederherstellt, zugleich aber den Zuzug griechischer Elemente begünstigt. Unter seinem Sohne Neko wurde die Umschiffung Afrikas ausgeführt, von welcher Herodot (IV, 42) berichtet mit dem Zusatze: ἔλεγον ἐμοὶ μὲν οὐ πιστά, ἄλλῳ δὲ δή τεῳ, ὡς περιπλώοντες τὴν Λιβύην τὸν ἥλιον ἔσχον ἐς τὰ δεξιά, „sie berichteten aber, was ich nicht glauben kann, vielleicht glaubt es ein anderer, dafs sie, als sie um Libyen herumschifften, die Sonne zur Rechten gehabt hätten“. Die von Herodot mitgeteilte und von ihm selbst unglaublich befundene Behauptung, dafs die Afrika umfahrenden Schiffer dabei die Sonne nicht mehr links, sondern rechts, nicht mehr im Süden, sondern im Norden gesehen hätten, ist für uns der beste Beweis, dafs die Umschiffung Afrikas unter König Neko wirklich ausgeführt worden ist.

Mit der Eroberung Ägyptens durch Kambyses im Jahre 525 a. C. beginnt die XXVII. Dynastie, welche die Perserkönige von Kambyses bis auf Darius II. befafst. Die XXVIII. bis XXX. Dynastie brachte Ägypten von 406 bis 341 a. C. eine vorübergehende Befreiung von der Perserherrschaft unter einer saïtischen, mendesischen und sebennytischen Dynastie, bis mit der XXXI. Dynastie die persische Oberhoheit unter Artaxerxes Ochus, Arses und Darius Kodomannus wiederhergestellt wurde. Unter diesem wurde mit dem Perserreiche auch Ägypten der Weltmonarchie Alexanders des Grofsen einverleibt.

3. Die älteste Weltanschauung der Ägypter.

Schon in den ältesten Zeiten, bis zu denen unsere Kunde reicht, schon in der Zeit zwischen 4000 und 3000 a. C., tritt uns die Kultur und mit ihr auch die Weltanschauung der Ägypter in einem sehr entwickelten Zustande entgegen. Wie viele Jahrhunderte vorhergegangen sein mufsten, um ein solches Gebilde hervorzubringen, läfst sich nicht bestimmen. Wohl aber können wir aus der fertigen Form, in welcher die Anschauungen der Ägypter in den ältesten Denkmälern uns entgegentreten, mit ziemlicher Sicherheit Rückschlüsse auf die erste Genesis dieser Anschauungen machen.

Die älteste Philosophie eines Volkes liegt in seiner Religion. Viele Völker haben diese Vorstufe der Philosophie überhaupt nicht überschritten, wie sogleich die Ägypter, deren geistiges Leben schon frühzeitig durch die Übermacht der Priesterschaft in unzerreifsbare Fesseln geschlagen wurde. Wie bei allen andern Völkern, sind auch bei den Ägyptern die Götter nichts anderes als Personifikationen von Naturkräften und Naturerscheinungen, aber wie überall, so ging auch in Ägypten der Periode der eigentlichen Religion eine Zeit vorher, deren Anschauung man als die des Animismus bezeichnet hat, und in der der menschliche Geist noch nicht die Kraft besafs, die ihn umgebenden Naturmächte zu Göttergestalten zu formen, sondern sie nur vorstellte als unheimliche Gewalten, welche im Guten und mehr noch im Bösen auf den Menschen einwirken, und deren Wirkungen man nicht, wie später die der Götter durch Opfer und Gebete, d. h. durch Geschenke und Schmeicheleien, sondern durch Zauberkünste dem Menschen dienstbar machen zu können glaubte. Dieser Animismus heifst Spiritismus, wenn man die dämonischen Kräfte frei in der Luft umherschwebend dachte, Fetischismus, wenn man sie sich als gebunden an einen bestimmten Ort vorstellte, einen Stein, eine Pflanze, ein Gerät usw. Namentlich aber waren es die Tiere, welche vermöge der Ruhe und Stetigkeit ihrer Erscheinung, vermöge ihres durch keine Reflexionen beirrten Handelns als sichtbare Vertreter jener dämonischen Mächte erschienen. Der Animismus in dieser Form des Fetischismus scheint, wie im übrigen Afrika, so auch in

Ägypten die älteste Religionsanschauung gewesen zu sein. Als dann weiterhin die Führer des geistigen Lebens, also für jene Zeit die Priester, dazu gelangten, die Wunderkräfte des Himmels und der Erde als menschenähnliche Wesen, als die Götter zu personifizieren, da vermochten sie nicht, jenen tief im Herzen des Volkes wurzelnden Kultus der Tiere als Repräsentanten der dämonischen Mächte zu verdrängen, und so nahmen sie in ihre mehr geistigen Anschauungen von den Göttern die Reste jenes ursprünglichen Dämonenkultus auf, indem sie namentlich den überkommenen Tierkultus mit den in menschlicher Gestalt vorgestellten Göttern verschmolzen. Daher die auffallende und sonst nicht wohl zu erklärende Erscheinung, dafs nicht nur gewisse Tiere bestimmten Göttern heilig sind, wie in Memphis der Stier Apis dem Ptah, in Mendes der Widder dem Osiris, in Bubastis die Katze der Bast, sondern auch viele ägyptische Götter in Menschengestalt, aber mit Tierköpfen abgebildet werden, wie die Sonnengötter Ra und Har mit dem Sperberkopf, Dhuti, der Gott des Mondes und der Weisheit, mit dem Ibiskopf, Anubis, der Beschützer der Grabstätte, mit dem Kopf eines Schakals, Sebek mit dem eines Krokodils, Chnum mit Widderkopf, Isis mit Kuhkopf usw., wobei in der Regel eine Beziehung zwischen dem Charakter des Gottes und den Funktionen des mit ihm verbundenen Tieres bestand oder auch künstlich hergestellt wurde.

Zahlreich sind in Ägypten die Götter und Göttinnen, welche den weiten Himmelsozean, die leuchtende, erwärmende und sengende Kraft der Sonne, den die Zeiten messenden Mond, die Fruchtbarkeit der Erde, ihre Überschwemmung durch den Nil usw. personifizieren, und wenn eine und dieselbe Naturerscheinung durch verschiedene Gottheiten repräsentiert wird, so erklärt sich dies daraus, dafs ursprünglich jede der am Laufe des Nils angesiedelten Stadtgemeinden ihre besondern Götter hatte, welche nach Herstellung des ägyptischen Einheitsstaates miteinander teils identifiziert, teils verknüpft wurden und in ihrer Verbindung wieder Anlafs zu neuen Bildungen boten.

Unter den Naturerscheinungen ist keine, welche das Nachdenken der Ägypter so sehr beschäftigt und zu so vielen Mythen Anlafs gegeben hat, wie der tägliche Lauf der Sonne,

wie sie am Morgen aus den Dünsten des Ostens aufsteigend an dem meist wolkenlosen Himmel in einsamer Majestät, erwärmend und versengend, ihren Siegeslauf vollendet, um am Abend den Mächten der Finsternis zu erliegen und am nächsten Morgen im Osten wieder neu zu erstehen. Dieser täglich sich wiederholende Vorgang ist personifiziert in dem schon in den ältesten Zeiten allgemein verehrten Gott *Ra*, wie er nach Überwindung der Wolkenschlange *Apep* auf einer Barke, einem Schlitten, auf den Sprossen des Luftgottes *Schu* den Himmelsozean durchfährt oder über die eherne Himmelsfeste dahinschreitet. Mit ihm erscheint schon in den frühesten Zeiten als völlig identisch *Tum*, der Sonnengott von Heliopolis. Wie in Ra die ruhige Majestät der Sonne in ihren segnenden und verderblichen Wirkungen, so erscheint in dem gleichfalls allgemein verehrten *Har* (Ὧρος) der Sonnengott als der ewig kämpfende, siegreiche, welcher zwar allabendlich seinem feindlichen Bruder *Set*, dem Dämon der Finsternis, erliegt, aber am nächsten Morgen wieder neu da ist als *Harpechrod* („Har das Kind“, Ἁρποκράτης), geboren von seiner Mutter *Hathor* („Haus des Horus“), in welcher er sich selbst erzeugt. Eine Verknüpfung von Ra und Har ist *Ra Harmachuti*, zu dessen Ehren die Obelisken als Sinnbilder der Sonnenstrahlen errichtet wurden, und dessen Symbol die liegenden Löwen mit menschlichem, gewöhnlich männlichem Kopfe sind, welche bei den Ägyptern *Neb* heifsen und von den Griechen, wegen der Ähnlichkeit der äufsern Erscheinung, mit ihrer Sphinx identifiziert wurden. — Ursprünglich von Abydos ausgehend, aber bald über ganz Ägypten verbreitet ist der Kultus des berühmtesten aller Sonnengötter, den die Ägypter *Asar*, die Griechen Ὄσιρις nennen. Auch ihm wird als feindlicher Bruder der *Set* (Τυφῶν) gegenübergestellt, welcher nach der von Plutarch (de Iside et Osiride) erzählten Sage seinen Bruder Osiris durch Hinterlist in eine Kiste einschliefst, durch geschmolzenes Blei tötet und die Kiste mit dem Leichnam in den Nil stürzt. Klagend um ihren Gemahl durchzieht Isis die Länder, findet in Byblos, wo die Kiste ans Land gespült war, den Leichnam des Gatten, und nachdem derselbe nächtlicherweile von Typhon-Set in 14 Teile zerstückelt und verstreut worden ist, sammelt

Isis die Teile und begräbt sie in Abydos, während Horus, der Sohn der Isis und des Osiris, als Rächer des Vaters ersteht und den Typhon überwindet; Osiris aber ist nicht tot, sondern herrscht im fernen Westreiche als König der Unterwelt. Auch dieser Mythus, der schon frühzeitig mit dem syrischen Adonismythus verquickt wurde, bezieht sich ursprünglich auf den täglichen Lauf der Sonne, wie sie von den Mächten der Finsternis überwunden im fernen Westreiche verschwindet, während sie am andern Morgen als Horus, der Sohn und Rächer seines Vaters, neu ersteht.

An die Sonnengötter schliefsen sich die verschiedenen Mondgötter, unter denen namentlich *Dhuti* (Thoth) allgemein verehrt wird. Er ist der Gott des Mafses, der Zeiteinteilung, der Weltordnung, gilt für den Erfinder der Sprache und der Schrift, der Künste und Wissenschaften; die Griechen identifizieren ihn mit ihrem Ἑρμῆς. Als Hauptgötter wurden verehrt in Theben *Ammon*, ursprünglich wahrscheinlich ein Gott der Zeugung und Fruchtbarkeit, sowie in Memphis der als ältester der Götter, als Bildner von Himmel und Erde gefeierte Ptah, von den Griechen ihrem Ἥφαιστος gleichgesetzt. Naturgöttinnen von unbestimmterer Bedeutung sind die in Sais verehrte *Neïth*, die griechische Athene, die löwenköpfige *Pacht*, die in Bubastis als Katze verehrte *Bast* und viele andere. Die verwirrende Mannigfaltigkeit von Götternamen und die Zurückführung derselben Naturwirkung auf verschiedene Götter erklärt sich, wie gesagt, daraus, dafs ursprünglich jeder Gau seine eigenen Götter hatte, welche nach Herstellung eines einheitlichen Staates vielfach durch Austausch übernommen, gleichgesetzt und verschmolzen wurden. Diese Aufgabe fiel den schon in der Pyramidenzeit zahlreichen, mächtigen und als Staatsbeamte in hohem Ansehen stehenden Priestern zu, welche die ursprünglich aus einzelnen Naturanschauungen hervorgegangenen Götter, wie z. B. Osiris, Isis und Horus, als Vater, Mutter und Sohn mit einander verknüpften, Götterkreise und Göttersysteme schufen und die Mythen, Attribute und Kultusbräuche durch sogenannte Mysterien (ἱεροὶ λόγοι) motivierten, welche dem Volke vorenthalten wurden. Dafs z. B. Isis einen Kuhkopf trägt, war für alle offensichtlich, aber der

Grund, warum sie ihn trägt, dafs sie sich nämlich einst in den Kampf zwischen Horus und Set eingemischt habe, worauf der erzürnte Horus ihr den Kopf abgeschlagen, und Dhuti ihr zum Ersatz einen Kuhkopf aufgesetzt habe, dies war ein nur den Priestern bekanntes, sogenanntes Mysterium.

Diese kurze, nur das Wesentliche berührende Skizze der ägyptischen Götterwelt zeigt zur Genüge, dafs, wie überall, so auch in Ägypten, die Götter durch Personifikation der umgebenden Naturerscheinungen, namentlich der Sonne in ihrem täglichen Laufe, entstanden sind. Aber wie überall, so werden auch in Ägypten diese Naturgötter zu sittlichen Potenzen, indem man das in den letzten Tiefen der menschlichen Natur wurzelnde Sittengesetz auf die Götter zurückführte, welche vermöge ihrer Übermacht, der Stetigkeit ihres Wirkens und ihrer Abgelöstheit von den individuellen Interessen, denen das moralische Gesetz seine Gebote entgegenstellt, als die ursprünglichen Gesetzgeber, als belohnende und bestrafende Hüter des Sittengesetzes erscheinen. Auch diese moralische Seite der Götter ist in Ägypten schon in alten Zeiten hoch entwickelt. Die Götter, welche die Welt geschaffen haben, welche den Menschen Leben, Gesundheit und Gedeihen in allen seinen Verhältnissen verleihen, verlangen dafür Reinheit des Leibes und der Seele, Beobachtung ihrer Gebote und Enthaltung vom Bösen. Das moralische Gesetz fordert als seine Quelle eine Einheit; es kann nicht als in sich zwiespältig gedacht werden, und hieraus erklärt es sich, dafs in Ägypten, noch ehe man zum Monotheismus fortgeschritten war, die sittlichen Gebote in der Regel nicht auf einen bestimmten Gott, sondern auf den Gott als solchen zurückgeführt werden. Daneben erscheint die Wahrheit und Gerechtigkeit (vergleichbar dem *ṛitam* der Inder, oben I,1, S. 92 fg.) in Ägypten personifiziert als die Göttin *Maʿat*, die Tochter des Ra und Gemahlin des *Dhuti* als Gottes der Weisheit. Schon in der Pyramidenzeit ist ihr Kultus sehr entwickelt, ihr Symbol, vielleicht als Zeichen der Reinheit vom Bösen, ist die Straufsenfeder, Götter und Könige gelten als Inhaber der Maʿat, und der Oberrichter trägt ihr Bild um den Hals; bei dem Totengericht in der Unterwelt ist sie zugegen.

Über die Vorstellung der Ägypter von dem Schicksal der Seele nach dem Tode berichtet eine vielbesprochene Stelle des Herodot, II, 123: πρῶτοι δὲ καὶ τόνδε τὸν λόγον Αἰγύπτιοί εἰσι οἱ εἰπόντες, ὡς ἀνϑρώπου ψυχὴ ἀϑάνατός ἐστι, τοῦ σώματος δὲ καταφϑίνοντος ἐς ἄλλο ζῶον αἰεὶ γινόμενον ἐσδύεται· ἐπεὰν δὲ περιέλϑῃ πάντα τὰ χερσαῖα καὶ τὰ ϑαλάσσια καὶ τὰ πετεινά, αὖτις ἐς ἀνϑρώπου σῶμα γινόμενον ἐσδύνειν, τὴν περιήλυσιν δὲ αὐτῇ γίνεσϑαι ἐν τρισχιλίοισι ἔτεσι. „Die Ägypter waren es auch, welche zuerst die Theorie aufgebracht haben, dafs die Seele des Menschen unsterblich sei, und dafs sie nach Zerstörung des Körpers in ein jedesmal neu entstehendes Lebewesen eingehe; nachdem sie aber alle möglichen Landtiere, Wassertiere und Lufttiere durchwandert habe, so gehe sie wiederum in einen neu entstehenden Menschenleib ein, und dieser Umlauf vollziehe sich für sie in dreitausend Jahren.“ Dieses Zeugnis des Herodot, dafs die Ägypter eine Seelenwanderung gelehrt hätten, findet in den Texten der Denkmäler keine Bestätigung. In dem Totenbuch, dieser wichtigsten Quelle für unsere Kenntnis des ägyptischen Totenkultus, laufen drei verschiedene Vorstellungen neben einander her und durch einander. Es ist dabei die Rede 1. von einem Ausruhen des Toten im Grabe, 2. von seiner Fahrt nach dem fernen Westlande, um dort mit Osiris zu herrschen, und 3. davon, dafs er zurückkehren könne, um „Gestalten anzunehmen, welche er will“. Diese letzte Wendung scheint Herodot mifsverständlich auf den ihm von Pythagoras und Empedokles her bekannten Seelenwanderungsglauben bezogen zu haben; sie spricht aber von keiner Seelenwanderung, sondern nur von dem bei allen Völkern mehr oder weniger gangbaren Glauben an die Revenants, nach welchem der Tote den Überlebenden im Traume oder im Wachen, in menschlicher oder anderer Gestalt zu erscheinen vermag. Aber auch die beiden ersten Vorstellungen stehen mit einander im Widerspruch und scheinen zwei verschiedenen Epochen anzugehören, nur dafs hier, wie überall auf religiösem Gebiete, das Alte, weil auf heiliger Tradition beruhend, nicht beseitigt werden darf, sondern sich neben dem Neuen behauptet, so sehr es auch mit ihm in Widerspruch stehen mag. Die schon in der Pyramidenzeit

aufkommende Sitte, den Leichnam zu balsamieren, deutet darauf hin, dafs man, ohne darum die Seele gerade zu leugnen, doch das Wesen des Menschen in seiner Leiblichkeit sah, etwa wie in den Eingangsversen der Ilias, nach denen der Zorn des Achilleus die Seelen der Helden in den Hades sendet, sie selbst aber den Hunden und Vögeln zum Frafse macht. Auch im ältesten Ägypten sah man, wie es dem primitiven Menschen natürlich ist, das Selbst in dem Leibe, trug für dessen Erhaltung Sorge, baute ihm ein Haus, sei es ein Felsengrab, ein Grabgewölbe oder, wie bei Königen, eine Pyramide, und schmückte die Wohnung des Toten mit Abbildungen seiner Lieblingsbeschäftigung im Leben, Krieg, Ackerbau, Fischfang, Jagd usw., an deren Betrachtung die Seele des Toten, sein *Ka*, im Grabe seine Unterhaltung findet. Seine Wohnung nimmt der *Ka* in einer in das Grab mitgegebenen Statuette des Verstorbenen, wird auch wohl mit ihr als identisch betrachtet. Eine geistigere Auffassung unterschied deutlicher, ohne jene ältere Auffassung fallen zu lassen, von dem Körper des Toten seine Seele als den *Ba*, ein vogelartiges Wesen, welches, wie Osiris, den Flug nach dem Westreiche nimmt, um dort mit dem Gott zu leben und zu herrschen. Diese Fortentwicklung scheint schon der Ausbildung der Osiris-Religion anzugehören, von der sogleich weiter die Rede sein wird.

4. Weitere Entwicklung der ägyptischen Weltanschauung.

Osiris, ursprünglich wohl der lokale Sonnengott von Abydos, fand schon in der Pyramidenzeit allgemeine Anerkennung und Verehrung und wurde derjenige Gott, mit dessen Schicksal das der Seele nach dem Tode mehr und mehr verglichen und gleichgesetzt wurde. Wie der Sonnengott Osiris nach glorreicher Fahrt über das Himmelsgewölbe hin schliefslich im Westen untergeht, so folgt auf jedes noch so glückliche Leben schliefslich der Tod. Aber wie Osiris als König im Westreiche herrscht, so hoffte der Fromme zu ihm einzugehen und mit ihm zu herrschen. Es mag wohl, wie in Indien, so auch in Ägypten das Bewufstsein gewesen sein, dafs das ewige Prinzip aller Dinge in den letzten Tiefen unserer eigenen Natur zu finden ist, welches dazu führte, in jedem Menschen den

Osiris zu sehen, seinem Namen das Wort Osiris vorzusetzen und somit die Seele des Verstorbenen als den Osiris N. N. zu bezeichnen und ihm unter diesem Namen Gebete und Beschwörungsformeln mit ins Grab zu geben, deren er sich beim Eingang in das Westreich zu bedienen hat, um dort bestehen zu können. Immer mehr wuchs die Zahl dieser Hymnen und Formeln an, bis sie schliefslich zu einem auf Papyrusrollen geschriebenen Buche wurden, dem Totenbuche, genannt das Buch „Vom Hervortreten am Tage“ *(pert mheru)*, welches dem Toten mit ins Grab gegeben wurde und ihm die geheimnisvollen Namen, Beschwörungsformeln und Anrufungen an die Hand gab, um den Eingang ins Westreich zu finden, die auf ihn lauernden Dämonen abzuwehren und in dem Totengerichte zu bestehen, welches Osiris mit zweiundvierzig Beisitzern, entsprechend den zweiundvierzig Hauptsünden, über den Toten abhält. Eine bekannte Abbildung zeigt den Osiris, wie er in dem Saale der doppelten Gerechtigkeit auf dem Throne sitzt; der Verstorbene wird von dem schakalsköpfigen Gotte Anubis vorgeführt, sein Herz wird auf einer Wage gewogen, und Dhuti, der Gott der Weisheit mit dem Ibiskopfe, ist beschäftigt, das Resultat der Wägung auf einer Schreibtafel zu verzeichnen.

Während diese Vorstellungen im Laufe der Jahrhunderte von den Priestern immer weiter im einzelnen ausgebildet und mit sogenannten Geheimlehren und möglichst unverständlichen Geheimnamen verbrämt wurden, hatten die veränderten politischen Verhältnisse des Landes auch eine Fortentwicklung der Götterlehre in ihrem Gefolge. Auf die Zeit des alten Reiches von Memphis war von der VI. bis X. Dynastie eine Zeit des Verfalls gefolgt, in welcher, wie es scheint, die einzelnen Gaue sich wieder selbständig gemacht hatten und ihre obersten Lokalgottheiten an die höchste Stelle setzten, indem sie dieselben mit den allgemein anerkannten höchsten Göttern, Ra, Tum, Har und Osiris identifizierten. Diese immer weiter getriebene Gleichsetzung führte schliefslich zu dem Ergebnisse, dafs es nur einen weltschaffenden und weltbeherrschenden Gott gebe, der unter allen jenen verschiedenen Namen verstanden werden müsse, und als mit der XI. Dynastie eine neue Zentralgewalt im mittlern

Reiche mit der Hauptstadt Theben sich erhob, da war es *Amun*, der Hauptgott von Theben, welcher unter dem Namen *Amun-Ra* als jener eine Gott proklamiert wurde. So gelangten die Ägypter schon um 2000 a. C. zu einer Art Monotheismus, welcher jedoch von dem der Inder wie von dem der Hebräer wesentlich verschieden ist. Der indische Monismus, der gelegentlich auch als Monotheismus auftritt, beruht auf der philosophischen Erkenntnis, dafs in allen Göttern, Welten und Erscheinungen eines und dasselbe ewige, göttliche Wesen, das *Brahman* oder der *Âtman* verkörpert ist; die Hebräer gelangten, wie noch zu zeigen sein wird, zum Monotheismus durch Kampf, indem den altsemitischen Göttern aufser *Jahve* zunächst das Recht auf Verehrung und schliefslich auch die Existenz abgesprochen wurde; der ägyptische Monotheismus hingegen beruht, wie gezeigt, auf einer durch die politischen Verhältnisse herbeigeführten, mechanischen Identifikation der verschiedenen Götternamen.

Mechanisch, weil auf einem willkürlichen Eingreifen in die natürliche Entwicklung beruhend, ist denn auch der religiöse Reformversuch Amenhoteps IV. aus der XVIII. Dynastie, mit welcher Ägypten seine Freiheit von der Fremdherrschaft der Hyksos wiedergewonnen hatte. Nachdem das Land durch Dhutmes III. seine Machtstellung nach aufsen neubefestigt, nachdem Amenhotep III. sein Andenken durch zahlreiche Baudenkmäler gesichert hatte, unternahm es sein Sohn Amenhotep IV. (etwa um 1400 a. C.), die bestehende und durch eine mächtige Priestergilde geschützte Religion gewaltsam zu reformieren. Der durch Gleichsetzung der Götternamen erreichte Monotheismus schien ihm nicht vollständig durchgeführt zu sein, solange der eine Gott unter so vielen Bezeichnungen und so vielen Kultusformen verehrt wurde. Unter Abstreifung aller mythologischen Vorstellungen erklärte er *Aten*, „die Sonnenscheibe“, für das einzige Objekt der Verehrung, liefs nur die von alters her anerkannten Namen *Ra*, *Tum* und *Har* als synonym mit *Aten* zu, verbot alle andern Götternamen und suchte ihr Andenken, vor allem das des thebanischen Hauptgottes *Amun*, durch Auswetzen aller Götternamen auf den Denkmälern, soweit man sie erreichen konnte, zu vernichten.

Seinen eigenen Namen, der in seiner Zusammensetzung an den Gott *Amun* erinnerte, wandelte er um in *Chuen-Aten*, „Abglanz der Sonnenscheibe“, und verlegte seine Residenz aus Theben, wo alles an *Amun* erinnerte, in eine neugegründete Stadt in Mittelägypten, welche er als die Sonnenstadt *(Chut-Aten)* bezeichnete und durch einen herrlichen Sonnentempel in ihrer Mitte auszuschmücken begonnen hatte, als er nach kaum zwölfjähriger Regierung, man weifs nicht, ob durch Mörderhand oder eines natürlichen Todes, starb. Mit ihm ging sein Werk zugrunde; die neue Stadt wurde zerstört, es lag ein Fluch auf ihrer Trümmerstätte, und gerade diesem Umstande ist es zu verdanken, dafs uns unter ihren Trümmern, dem heutigen *Tell-el-Amarna*, aus der Zeit des dritten und vierten Amenhotep die wertvollsten Urkunden erhalten sind, namentlich eine Korrespondenz asiatischer Fürsten und Statthalter mit diesen Königen, von der noch in einem andern Zusammenhange zu reden sein wird. Das Ansehen der Dynastie war erschüttert, und nach einigen Jahrzehnten der Wirren ging die Herrschaft an die XIX. Dynastie über, unter deren Königen, einem *Seti* und *Ramses II.*, Ägypten nach aufsen hin seine gröfste politische Machtstellung erreichte, während das geistige Leben schon damals unter den Händen einer keinem Widerstand mehr begegnenden Priesterschaft zu einer Mumie erstarrte.

Fragen wir zum Schlufs, inwieweit auch die Religion der Hebräer einen Einflufs von Ägypten her erfahren hat, so mögen manche Äufserlichkeiten, wie namentlich die Sitte der Beschneidung (vgl. Herod. II, 104) und die Neigung zum Kälberdienst auf Anregungen von Ägypten her beruhen. Auch die Sage von der grofsen Flut, für deren Entstehung in Palästina die physikalischen Anlässe fehlen, ist jedenfalls vom Auslande importiert, und man könnte sie an die ägyptische Sage von der Vernichtung des sündigen Menschengeschlechts durch *Ra* mittels einer grofsen Flut anknüpfen, läge es nicht viel näher, sie aus Babylonien herzuleiten. Was endlich den hebräischen Monotheismus betrifft, so ist seine Entstehung aus dem altsemitischen Polytheismus vollkommen zu begreifen, ohne dafs es darum der Annahme einer Entlehnung fremdländischer Vorstellungen bedürfte.

II. Die semitischen Volksstämme.

1. Wohnsitze und ursprüngliche Heimat der Semiten.

Von den zahlreichen rings um die Erde angesiedelten Völkerfamilien, deren jede eine gemeinschaftliche Ursprache hatte, sind es, wenn wir von den Ägyptern und Chinesen absehen, nur zwei, an welche sich die Entwicklung aller Kultur und namentlich alles höhern Geisteslebens knüpft, die Semiten und Indogermanen. Die geographische Lagerung dieser beiden Völkerfamilien, vermöge deren die östlichen Glieder der indogermanischen Völkergruppe von der westlichen durch die keilförmig sich zwischen beide einschiebenden semitischen Völker getrennt wird, ist jener schon öfter von uns erwähnte geographische Zufall, durch welchen das ganze geistige Leben der Menschheit bedingt ist, und ohne welchen vieles, welches heute noch seinen Einfluſs übt, sich ganz anders würde gestaltet haben. Denn als die griechisch-römische Welt, nachdem sie sich durch Entfaltung der in ihr liegenden Kräfte ausgelebt hatte, ohne volle Befriedigung zu finden, wie jener mazedonische Mann (Apostelgesch. 16,9), der dem Apostel Paulus im Traume erschien, ihre Hände hilfesuchend nach dem Osten ausstreckte, da war es der erwähnte geographische Zufall, vermöge dessen das klassische Altertum nicht auf die ihm urverwandte Weisheit der Inder, sondern auf die semitische Weltanschauung stieſs, welche in ihrem Schoſse als schönste Blüte das Alte Testament und als reifste Frucht das Neue Testament hervorgebracht hatte. Das Christentum aber hat, wie der Verlauf unserer Darstellung zeigen wird, das geistige Leben des Mittelalters und der Neuzeit nicht weniger tief und nachhaltig beeinfluſst als die römische und im letzten Grunde die griechische Kultur, bis in welche die tiefsten Wurzeln unserer eigenen Weltanschauung reichen, und ohne deren nähere Kenntnis die uns noch in der Gegenwart bewegenden geistigen Strömungen nicht verstanden werden können.

Jene Durchkreuzung der indogermanischen Völkerkette durch die semitischen Stämme, durch welche recht eigentlich

der Knoten der Weltgeschichte geschürzt wurde, kann entweder darauf beruhen, dafs die Indogermanen bei ihrem Zuge aus Zentralasien nach dem südlichen und nördlichen Europa hin an den schon in Kleinasien sefshaften Semiten vorbei- und über sie hinweggewandert sind, oder aber darauf, dafs die schon östlich in Indien und Iran, westlich in Europa sefshaften Indogermanen hinterher durch die von Süden sich zwischen sie einschiebenden Semiten getrennt wurden. Für letztere Annahme spricht namentlich der Umstand, dafs bei keinem der indogermanischen Stämme sich auch nur die leiseste Erinnerung an die Einwanderung erhalten hat, während die Besitznahme von Babylonien und Assyrien durch die Semiten an den Spuren erkennbar ist, welche eine von ihnen unterjochte und aufgesogene Urbevölkerung hinterlassen hat.

Die semitische Völkerfamilie besteht aus sechs Hauptstämmen, deren Namen und gegenseitige Lage sich auf folgende Weise dem Gedächtnis leicht einprägen läfst. Zeichnen wir auf der Karte von Vorderasien ein Kreuz ein, dessen Kopf in

Aramäer

Phöniker | Assyrer

Hebräer | Babylonier

Araber

die Gebirge Armeniens, dessen unteres, längeres Ende in Arabien und dessen rechter und linker Arm nach Babylonien und Palästina sich erstrecken, und schreiben wir den Namen der Aramäer an das Kopfende, den der Araber an das langgestreckte Fufsende, ferner an den rechten Arm den der einen einheitlichen Kulturkreis bildenden Assyrer und Babylonier,

und an den linken Arm den der nicht weniger nahe verwandten Phöniker und Hebräer, so haben wir ungefähr die Lagerung der sechs semitischen Hauptstämme, wie sie in historischer Zeit bestanden hat, vor Augen. Die Sprachen derselben sind Abkömmlinge einer gemeinsamen Ursprache und nahe verwandt, viel näher als es die verschiedenen indogermanischen Sprachen sind, daher sich die vergleichende Grammatik der semitischen Sprachen oder, wenn man will, Dialekte ganz von selbst bildete und nicht so schwere Probleme enthält wie die der indogermanischen.

Eine schwierigere Frage ist die nach der ursprünglichen Heimat der Semiten. Nach der biblischen Tradition, welche die Arche Noahs auf dem Berge Ararat südlich vom Kaukasus landen läfst, wären mit den übrigen Völkern auch die Semiten von dort ausgezogen und hätten sich nach Süden bis in Arabien hinein verbreitet. Aber das unwirtliche armenische Hochland ist durchaus nicht geeignet, eine Völkerwiege zu bilden, und seitdem Sprenger in seinem „Leben des Mohammed" den Umstand geltend gemacht hat, dafs die Araber sowohl nach ihrer äufsern Erscheinung wie nach ihrer Sprache den reinsten Typus des Semitischen darstellen, ist die von ihm gezogene Folgerung ziemlich allgemein zur Anerkennung gelangt, dafs die semitischen Stämme sich nicht von Norden nach Süden, sondern umgekehrt von Süden nach Norden verbreitet haben, und dafs ihre eigentliche Urheimat in den Wüstenländern und Steppen Arabiens zu suchen ist, von wo aus einzelne Schwärme dieser Beduinen nordwärts vorgedrungen sind, um sich nordöstlich des Kulturlandes von Babylonien und Assyrien und nordwestlich der fruchtbaren Landschaften Palästinas zu bemächtigen.

2. Charakter der Semiten.

Während die indogermanischen Stämme nach vollzogener Einwanderung zumeist in Ländern sefshaft wurden, welche nicht nur durch Jagd und Fischfang, Viehzucht und Ackerbau ein üppiges Leben ermöglichten, sondern auch durch den Wechsel der Jahreszeiten, den Reichtum der atmosphärischen Erscheinungen, die Gegensätze von Meer und Land, Wäldern,

Gebirgen und Flüssen der Phantasie reichere Nahrung boten, so waren die Semiten in der ersten Zeit ihres Bestehens auf wesentlich einfachere Verhältnisse angewiesen. War doch ihre ursprüngliche Heimat die grofse Halbinsel Arabien mit ihren weiten Wüsten und Steppen, welche zumeist eine Bebauung nicht lohnten, sondern nur vorübergehend eine kärgliche Nahrung für Kamele, Schafe und Ziegen boten. War eine Länderstrecke abgeweidet, so brach der Stamm seine Zelte ab, um nach mühsamer und entbehrungsreicher Wanderung eine neue Gegend aufzusuchen und, wenn erforderlich, im Kampfe zu erobern, ohne dafs auch hier eine dauernde Ansiedlung möglich gewesen wäre. So sind denn die Semiten von Haus aus Söhne der Wüste, heimatlos umherziehende Beduinenschwärme, welche das Nomadenleben liebten, stolz auf ihre in fortwährenden Kämpfen errungene Freiheit waren und mit Geringschätzung auf eine von Ackerbau lebende Bevölkerung herabblicken mochten. Wie überall für den Naturmenschen, so ist auch hier der Stammesgenosse der gute, der Ausländer der böse Mensch, und es ist kein Zufall, dafs der böse Kain als Ackerbauer, der fromme Abel als viehzüchtender Nomade in der Vorstellung des Volkes lebt.

Das an Entbehrungen, Mühen und Gefahren reiche Wüstenleben stählte den Körper und gab dem semitischen Stamme jene Zähigkeit und Widerstandsfähigkeit, welche wir noch heute an ihnen beobachten können, jenen unmittelbar auf das Praktische gerichteten Sinn, welcher sich in der Verfolgung seines Zweckes nicht, wie der Indogermane, durch ideale Erwägungen beirren läfst und ihn daher oft sicherer erreicht als dieser. Hingegen steht der mit nüchternem Blick auf die umgebende Wirklichkeit gerichtete Sinn des Semiten an Reichtum der Phantasie und geistiger Schöpferkraft hinter den Indogermanen erheblich zurück, daher die höchsten Leistungen in der bildenden Kunst wie in der Poesie ganz überwiegend bei diesen zu finden sind, und nicht weniger charakteristisch ist es, dafs die Ausbildung der Philosophie den Indogermanen, die der Religion den Semiten als Aufgabe zugefallen ist. Lassen sich die bisher erwähnten Eigenschaften der Zähigkeit, Nüchternheit und der praktischen Sinnesart aus den

Lebensverhältnissen, wie sie durch die arabischen Wüstenländer geboten waren, ohne Schwierigkeit ableiten, so bestehen zwischen semitischer und indogermanischer Weltanschauung doch noch tiefere Gegensätze, welche nicht aus klimatischen Verhältnissen begriffen werden können, sondern in der ursprünglichen Naturanlage beider Stämme ihre Wurzel haben müssen. Wir wollen versuchen, diese Verschiedenheiten aus den letzten Tiefen der verschiedenen Begabung beider Rassen abzuleiten, auf die Gefahr hin, dafs das Gesetz, welches wir nachweisen wollen, sehr viele Ausnahmen erleidet, ohne dafs es doch darum aufhört, ein allgemeines Gesetz zu bleiben.

Wenn wir hier und im folgenden unter Realismus den unerschütterten Glauben verstehen, dafs die in Raum und Zeit uns umgebende Aufsenwelt die eigentliche und endgültige Realität der Dinge ausmacht, hingegen unter Idealismus das deutliche oder undeutliche oder auch nur dämmerhafte Bewufstsein, dafs diese Erscheinungswelt nur in der Idee, nur als Vorstellung so ist, wie wir sie wahrnehmen, und dafs das wahre Wesen der Dinge ganz andern Gesetzen gehorcht und durch die uns umgebende Natur nicht sowohl offenbart als verhüllt wird, so können wir in diesem Sinne sagen, dafs der semitische Geist von Natur an vorwiegend realistisch, der indogermanische hingegen vorwiegend idealistisch gerichtet ist. Es ist die Naturbestimmung des menschlichen wie des tierischen Intellekts, ein Diener des Willens zu sein, ihm die Motive seines Handelns zu liefern, für welches die Dinge nur nach dem in Betracht kommen, als was sie uns erscheinen, nicht nach dem, was sie an sich sein mögen. Dieser Naturbestimmung ist der semitische Intellekt um ein Merkliches treuer geblieben als der indogermanische, und aus diesem Grundunterschied lassen sich die charakteristischen Abweichungen der Semiten und Indogermanen in ihrer Vorstellung sowohl über das Wesen der Gottheit wie über das des Menschen verstehen.

Auf realistischem Standpunkt ist Gott in demselben Sinne real, wie es alle Dinge der Aufsenwelt sind, und da verhält sich sein Wesen zu dem des Menschen wie das grofse Weltganze zu dem menschlichen Individuum, welches mit jenem

verglichen zu einer verschwindenden Kleinheit, zu einem Nichts zusammenschrumpft. Gott ist alles, und ich bin ihm gegenüber nichts, das ist die semitische Anschauung, wie sie im ganzen Alten Testament und am schönsten vielleicht in den Psalmen zum Ausdruck kommt. Auch ist diese Anschauung nicht unberechtigt, sie ist ebenso berechtigt wie es die realistische Grundanschauung vom Wesen der Welt ist, aber auch ebenso einseitig wie diese.

Gegenüber dieser unerschütterlichen Überzeugung von der Realität der Aufsenwelt und ihrer Verhältnisse, von welcher der semitische Geist sich nur schwer losmachen kann, finden wir bei den Indogermanen schon in den ältesten Zeiten das wenn auch nur dämmerhafte Bewufstsein, dafs es eine höhere Realität gibt als die uns umgebende räumliche oder zeitliche Ausbreitung, eine Realität, welche sich in den letzten Tiefen des eigenen Innern kundgibt, als ein Etwas, das über alle Welten und alle Götter erhaben ist, und dieses Bewufstsein steigert sich von der Auffassung der Götter als dem Menschen koordinierter Wesen, als seiner Brüder oder Väter, wie es schon im ersten Hymnus des Ṛigveda heifst, bis zu der Erkenntnis, dafs der *Âtman*, dafs dieses unser eigentlichstes Selbst der Träger aller Götter und Welten ist, bis zu dem stolzen Ausspruch der von diesem Bewufstsein beseelten Upanishad's: *ahaṃ brahma asmi*, „ich bin das Brahman", ein Bewufstsein, welches auch in der griechischen Welt zum Durchbruch kommt, wenn Plotin in die Worte ausbricht: „Darum möge jede Seele bedenken, dafs sie es war, welche alle lebenden Wesen erschaffen und ihnen das Leben eingehaucht hat ..., dafs sie es war, welche die Sonne und diesen grofsen Himmel erschaffen hat" (vgl. den Wortlaut der Stelle in meiner Philosophie der Griechen, oben II,1, S. 498). Man vergleiche mit Aussprüchen wie diesen die Worte Abrahams: „Ich habe mich unterwunden, mit dem Herrn zu reden, wiewohl ich Erde und Asche bin" (1. Mos. 18,27), oder Psalmstellen wie 8,5: „Was ist der Mensch, dafs du seiner gedenkest, und des Menschen Kind, dafs du dich seiner annimmst?", und 144,4: „Ist doch der Mensch gleich wie nichts; seine Zeit fährt dahin wie ein Schatten." Die Psalmen sagen:

„Gott ist alles, ich bin nichts“, die Upanishad's lehren: „Ich bin selbst Gott, trage das Prinzip aller Dinge in mir“; beide Anschauungen sind in ihrer Weise berechtigt, die eine vom Standpunkt des Realismus, die andere von dem des Idealismus aus. Beide haben auch durch Goethe ihren dichterischen Ausdruck gefunden, die eine in dem Gedichte „Grenzen der Menschheit“, die andere in seinem „Prometheus“.

Wie in bezug auf das Gottesbewufstsein, so unterscheidet sich der Realismus des Semiten von dem indogermanischen Idealismus auch in der Auffassung der Natur des Menschen. Auf empirischem Standpunkt wird der Mensch durch Zeugung und Geburt aus dem Nichts zu einem Etwas, und durch den Tod aus dem Etwas wieder zu nichts. Dementsprechend haben die Semiten ursprünglich kein Bewufstsein von der Unsterblichkeit der Seele. Im Alten Testament fehlt sie, bis zu der Zeit, wo die Hebräer zu den Iraniern in Beziehung traten, und ebenso in der assyrisch-babylonischen Anschauung, nach welcher alles Lebende der Todesgöttin *Allat* verfällt und nur die *Ištar*, das Prinzip des Lebens, nicht von ihr festgehalten werden kann; alles Lebende vergeht, nur das Leben selbst stirbt nicht, das ist, wie wir sehen werden, der Grundgedanke des Gedichts von der Höllenfahrt der Ištar, und auch ihm hat Goethe in dem ersten der beiden erwähnten Gedichte Worte geliehen, wenn es zum Schlusse heifst:

Ein kleiner Ring
Begrenzt unser Leben,
Und viele Geschlechter
Reihen sich dauernd
An ihres Daseins
Unendliche Kette.

Im Gegensatze zu dieser semitischen Auffassung, welche übereinstimmt mit dem Zeugnis der Natur, dafs unser Dasein mit dem Tode zunichte wird, setzt sich der Idealismus in dem Bewufstsein, dafs ein Unvergängliches in uns lebt, über die Aussage der Natur hinweg, und dementsprechend begegnen wir schon in den ältesten Texten der indogermanischen Literatur, bei Indern wie bei Iraniern, der Überzeugung von einem Fortleben des Menschen nach dem Tode.

3. Ursprüngliche Religion der semitischen Stämme.

Über die Religion der semitischen Stämme während der Zeit, wo sie als eine Anzahl von Beduinenschwärmen in den weiten Steppenländern Arabiens umherzogen, fehlt es uns an einer direkten Überlieferung; doch läfst sich mit Hilfe des auch späterhin allen semitischen Stämmen in Arabien, Babylonien und Kanaan Gemeinsamen und durch Aufsuchen einzelner erhaltener Spuren ein wenn auch unsicheres und durch Hypothesen zu ergänzendes Bild von jener ältesten Religion der Semiten nach ihren allgemeinen Grundzügen gewinnen.

Zunächst weisen manche abergläubische Vorstellungen, die sich im Bewufstsein des Volkes noch bis in späte Zeiten erhielten, darauf hin, dafs auch bei den Semiten der Religion als eine Vorstufe dasjenige vorhergegangen ist, was man Animismus zu nennen pflegt, der Glaube an übernatürliche, dämonische, durch Zauberei dem Menschen dienstbar zu machende Mächte, mögen dieselben nun als frei umherschweifend oder als an einen bestimmten Ort, einen Felsen, einen Berg, eine Pflanze gebunden vorgestellt werden. Dahin gehören die Feldteufel und Feldgeister, welche 3. Mos. 17,7 und Jes. 13,21. 34,14 erwähnt werden, vielleicht auch die eherne Schlange, deren Kultus noch bis auf König Hiskia bei den Hebräern nach 2. Kön. 18,4 bestand. Namentlich waren es Berghöhen *(bâmâh)*, Steinkegel *(mazzebâh)* und heilige Bäume oder Holzpfähle *(ascherâh)*, welche als Wohnsitz eines solchen dämonischen Wesens galten, das dann als der „Herr" *(ba'al)* des betreffenden Ortes bezeichnet zu werden pflegte. Auch diese Vorstellungen wirkten noch später bei einer geistigern Auffassung vom Wesen der Gottheit nach, indem man deren Kultus mit Orten wie den genannten verknüpfte. Eine besondere Art von Dämonen waren die im Besitz einzelner Familien befindlichen, das Zelt oder Haus beschützenden Hausgötter oder Penaten; sie waren geschnitzt, gegossen oder mit Metall überzogen (Richt. 18,14), wahrscheinlich von menschenähnlicher Gestalt (1. Sam. 19,13), und wenn sie entwendet wurden, zog der Segen mit ihnen fort (Richt. 18,24); von dieser Art waren auch die *therâphîm*, welche Rahel ihrem Vater

stahl und bei der Haussuchung unter dem Sattel des Kamels verbarg (1. Mos. 31,19. 34 fg.).

Bei einer sefshaften Bevölkerung ist ihr Zusammenhang schon gesichert durch das gemeinsame Land, welches sie bewohnt. Anders bei nomadisierenden Stämmen, welche mit ihren Zelten, Kamelen und Schafen je nach Bedarf aus einer Gegend in die andere zogen. Hier war es die Zugehörigkeit zum Stamme, welche den Bruder, den Verwandten, den Freund von dem Fremden unterschied; jeder Stamm fühlte sich als eine geschlossene Einheit, und diese Einheit, welche nur eine ideelle war, fand ihren bestimmtesten Ausdruck darin, dafs jeder Stamm einen ihm allein eigenen Schutzgott besafs, welcher den Stamm auf seinen Wanderungen begleitete, sei es in Gestalt eines mitgeführten Idols, sei es dafs er als eine rein geistige Macht unter seinem Volke weilte, ihm voranzog, sichtbar bei Tag als eine Wolkensäule, bei Nacht als eine Feuersäule, und das Volk, mit dem er einen Bund *(berîth*, διαθήκη, *testamentum)* geschlossen hatte, zum Siege gegen die Feinde führte. Jeder Erfolg im Innern wie nach aufsen wurde als eine Gnade des Stammgottes empfunden, jeder Mifserfolg auf ein Zürnen des Gottes mit seinem Volke zurückgeführt. Als diesen speziellen Schutzgott ihres Stammes verehrten die Moabiter den *Kamoš*, die Ammoniter den *Milkom* und der Stamm der Hebräer seinen *Jahve*.

Aufser der Verehrung des Stammgottes, dessen Gunst man durch Opfer, durch Darbringung der Erstlinge der Herden und später der Feldfrucht, durch regelmäfsig im Laufe des Jahres ihm zu Ehren gefeierte Feste zu sichern suchte, aufser den dämonischen Mächten, welche das Leben umgaben und durch Zaubergebräuche teils unschädlich gemacht, teils zur Förderung der menschlichen Interessen gewonnen wurden, blickte der Wüstenbewohner verehrend zu den Gestirnen empor, welche am wolkenlosen arabischen Himmel ihren regelmäfsigen Kreislauf vollzogen, zur Sonne als Regentin des Tages und zum Monde als Regenten der Nacht, sowie namentlich auch zu den Planeten, deren wechselnde Stellung am Himmel eine Beziehung zu den Wechselfällen des menschlichen Lebens zu haben schien, und deren Gunst man durch

Opfer und Verehrung gewinnen zu können hoffte. Und wie sich über der Erde und den Gestirnen der eine allen gemeinsame Himmel ausspannte, so tritt uns in der semitischen Welt vielfach die Vorstellung eines in unnahbarer Ferne thronenden „Herrn des Himmels“ *(ba'al haschschâmajîm)* entgegen, welcher dem Bewufstsein des Menschen in dem Mafse fernstand, in welchem er nicht, wie die Wandelsterne des Himmels, der Schutzgott des eigenen Stammes und die auf der Erde hausenden Dämonen einen Einflufs auf das menschliche Leben zu üben vermochte. Ob der Name *El*, babylonisch *Ilu*, wie man früher annahm, diesen obersten Himmelsgott bezeichnete oder ähnlich wie *Ba'al* (der Herr) ursprünglich keinem bestimmten Gott eigen war, sondern den Gott im allgemeinen bedeutete, mag dahingestellt bleiben.

III. Die Babylonier und Assyrer.

1. Äufsere Geschichte der babylonischen und assyrischen Reiche.

Während in den Gebirgsländern östlich vom Tigris indogermanische Stämme, die Meder im Norden, die Perser südlich von ihnen, sefshaft geworden waren, welche erst später in den Verlauf des geschichtlichen Lebens eingreifen sollten, finden wir an den Flufsläufen des Euphrat und Tigris schon vor 3000 a. C. eine eingewanderte semitische Bevölkerung. Namentlich war Sinear, das fruchtbare Tiefland, welches der Euphrat und Tigris, nachdem sie sich bis auf wenige Meilen genähert haben und dann wieder von einander entfernen, bis zu ihrer gemeinsamen Mündung im Persischen Meerbusen umschliefsen, von jeher ein lockendes Ziel für umherschweifende Nomadenhorden gewesen, und so finden wir hier schon in den ältesten Zeiten, bis zu denen unsere Erinnerung reicht, im Norden von Sinear das semitische Reich von Akkad, während der Süden von einer alteingesessenen, weder semitischen noch indogermanischen Bevölkerung, den Sumerern, zunächst noch gegen die Eindringlinge behauptet wurde. Diese Sumerer, soweit sie bis jetzt erforscht worden sind, erscheinen als ein uraltes Kulturvolk mit einer eigentümlichen Sprache und

Literatur, mit einer ausgebildeten Religion und Mythologie, deren Denkmäler in der ihnen ursprünglich eigenen Keilschrift zum Teil noch heute vorliegen. Von diesen Sumerern übernahmen die eindringenden Semiten nicht nur die für die semitischen Sprachen wenig geeignete Keilschrift, sondern auch einen grofsen Teil ihrer religiösen und mythologischen Vorstellungen, ihrer Göttersage und Heldensage, während andererseits auch die Sumerer von den Semiten manche Elemente der Religion und Kultur annahmen. Beide Reiche, vielleicht in einzelne Stadtfürstentümer gegliedert, das sumerische im Süden, das akkadisch-semitische im Norden von Sinear, bestanden lange Zeit neben einander, bis sie, vielleicht zum ersten Male, 2500 a. C. von dem in Akkad regierenden semitischen König *Sargon I.* zu einem Gesamtreiche vereinigt wurden. Auch während der Regierung seines Sohnes *Naramsin* dauerte die Oberherrschaft der Semiten über das ganze Sinear fort, ging dann aber in den nächsten Jahrhunderten auf die sumerischen Könige von Ur und von diesen auf eine von Osten eingedrungene elamitische Dynastie über, bis diese von semitischen Fürsten aus dem Stamme der Amoriter, *Sinmuballit* und seinem grofsen Sohne *Chammurabi* (1958—1916), verdrängt und die Staaten der Halbinsel Sinear zum zweiten Male zu einem Gesamtreiche vereinigt wurden. Weit über die Grenzen Sinears hinaus, bis nach Assyrien und vielleicht Syrien hin, erstreckte sich die Macht Chammurabis und rechtfertigt den Titel eines „Herrn der vier Weltteile“, welchen er sich nach dem Vorgange Früherer beilegte. Er erhob *Bâb-el* („die Pforte Gottes“, *Ka-dingira*, wie sie schon bei den Sumerern hiefs) zur Hauptstadt des Landes und sorgte für dessen Wohlfahrt durch Anlage von Kanälen und eine geordnete Verwaltung. Ob in dem 1. Mos. 14 erwähnten *Amraphel*, König von Sinear, eine sagenhafte Erinnerung an Chammurabi fortlebt, ist zweifelhaft, aber ein anderes Dokument hat uns diesen König aus uralter Zeit in greifbare Nähe gerückt. Gegen Ende des Jahres 1901 fand eine französische Expedition in Susa einen dorthin aus Babylonien verschleppten Dioritblock in Form einer Stele; sein oberer Teil stellt in einem Basrelief den Chammurabi dar, wie er in aufmerksamer Stellung vor

dem sitzenden Sonnengott dasteht und von ihm die Gesetze des Landes empfängt. Unter dem Bilde und auf der Rückseite des Steines ist in senkrecht laufenden Zeilen ein Gesetzbuch verzeichnet, welches, eingeleitet durch ein Vorwort und beschlossen durch ein Nachwort, in 282 Paragraphen eine Reihe eingehender Verordnungen über den Verkehr zu Wasser und zu Lande, über Eigentumsrecht, Familienrecht und Erbrecht, über das Strafrecht sowie über Taxen bei Kauf, Miete und Dienstleistungen aller Art enthält. Die angedrohten Strafen der Tötung, Verstümmelung usw. nach dem *jus talionis* sind in der Regel sehr harte; im übrigen legt dieses Gesetzbuch Zeugnis ab von der hohen Blüte der Kultur, welcher sich Babylonien schon vor 4000 Jahren erfreute und deren Einflufs sich im Norden bis nach Assyrien, im Westen bis nach Palästina und zum Mittelländischen Meer erstreckte. Dieser Einflufs blieb auch in der Folgezeit bestehen, als Sinear seit dem Jahre 1760 ein Jahrhundert und länger unter die Herrschaft des aus dem östlichen Gebirge eingedrungenen wilden und kriegerischen Volkes der Kossäer geriet. Babylonische Sprache und Schrift wurde, wie die Briefe von Tell-el-Amarna beweisen, bis nach Palästina und Ägypten hin die Verkehrssprache der Diplomatie und des Handels. Nach und nach wurde sie durch die Sprache der Aramäer verdrängt, welche als Nomaden schon im 9. Jahrhundert a. C. in Südbabylonien eingedrungen und, wie es scheint, auf friedlichem Wege sefshaft geworden waren. Viel trugen auch die von Damaskus bis Haran und Babylon umherziehenden aramäischen Kaufleute zur allgemeinern Verbreitung des Aramäischen bei, dessen Schrift sich als Buchstabenschrift durch eine bequemere Schreibart mehr als die altbabylonische Silbenschrift für den Verkehr empfahl. Zur Zeit des Hiskia und ältern Jesaia wurde das Aramäische auch in Jerusalem von den Gebildeten, noch nicht aber von dem Volke verstanden (2. Kön. 18,26). Nach und nach verdrängte es alle andern nordsemitischen Dialekte, und zu Jesu Zeit sprach man auch in Palästina aramäisch.

Schon frühzeitig war dem Babylonischen Reiche neben den Elamitern ein zweiter Rivale erwachsen in dem Schwestervolke der am obern Tigris mit den Hauptstädten Assur und

später Ninive angesiedelten Assyrer. Während sie zu Chammurabis Zeit noch unter babylonischer Oberhoheit standen, erhoben sie sich seit dem Jahre 1500 zu einer selbständigen Macht. Immer weiter breitete sich in den folgenden Jahrhunderten die assyrische Herrschaft aus; schon um 1100 drangen assyrische Könige bis an das Mittelländische Meer vor und machten sich vorübergehend auch Babylonien tributpflichtig. Nach zeitweiliger Schwächung des Reiches gelang es dem Könige *Tiglathpilesar II.*, genannt *Phul* (745—727), die assyrische Grofsmacht zu begründen, indem er, ungehindert durch das damals ohnmächtige Ägypten, nicht nur die Staaten Syriens, unter ihnen auch das Reich Israel, tributpflichtig machte, sondern auch im Jahre 729 Babylonien zum ersten Male dem Assyrischen Reiche einverleibte. Ihm folgte sein Sohn *Salmanassar IV.* (727—722), welcher Hosea, den letzten König von Israel, gefangen nahm und Samaria drei Jahre lang belagerte. Auf ihn folgte *Sargon* (722—705), wie es scheint, ein Usurpator, der sich als solcher den Namen *Šarrukinu*, „der rechtmäfsige Herrscher“, beilegte, an Stelle des gestorbenen oder vom Throne gestofsenen Salmanassar 722 a. C. die Belagerung Samarias durch Eroberung der Stadt vollendete und dem Reiche Israel ein Ende machte. Über 27000 Einwohner wurden von ihm in die assyrische Gefangenschaft weggeführt und jenseits des Tigris in Assyrien und Medien angesiedelt. Unter Sargons Nachfolgern, *Sanherib* (705—681), welcher Jerusalem und Tyrus vergebens belagerte und Babel zerstörte, *Assarhaddon* (681—668), welcher es wieder aufbaute und Ägypten sich unterwarf, und *Assurbanipal* (668—626), der Ägypten aufgeben mufste, dafür aber das Reich der Elamiter mit der Hauptstadt Susa eroberte, erhielt sich das Assyrische Reich im ganzen auf gleicher Höhe der Macht. Doch war Assurbanipal, der seine Kriege lieber durch seine Feldherren führen liefs, vorwiegend den Künsten des Friedens zugeneigt. Er restaurierte die schon von Sanherib angelegte gewaltige Stadtmauer Ninives und errichtete in dem von Sanherib erbauten Südwestpalast eine grofse Bibliothek, in welcher er alle Urkunden und literarischen Erzeugnisse der Vorzeit zusammenzubringen bestrebt war. Zahllose Täfelchen und Zylinder aus Ton mit Keilschrift be-

schrieben enthielten hier die Überlieferung der altbabylonischen und assyrischen Geschichte und haben sie bis auf unsere Tage gebracht, da alle diese Schätze zwanzig Jahre nach Assurbanipals Tod mit einem Schlage unter Schutt und Trümmern begraben und so auf die Nachwelt gebracht werden sollten. Schon unter Assurbanipal wurde das Reich durch Einfälle skythischer und kimmerischer Horden geschwächt. Nach seinem Tode empörte sich *Nebupalassar*, der assyrische Statthalter von Babylonien, und schlofs im Jahre 608 mit *Kyaxares*, dem König der Meder, ein Bündnis gegen Assyrien. Der Bund wurde dadurch besiegelt, dafs der Indogermane Kyaxares seine Tochter Amyitis dem Semiten *Nebukadnezar*, dem Sohn des Nebupalassar vermählte, ein Beispiel, welches weiterhin nach der Eroberung Babyloniens durch die Perser so vielfache Nachahmung fand, dafs noch heute die in Indien lebenden Reste der alten Perser, wiewohl sie der Sprache nach unzweifelhaft Indogermanen sind, nach äufserer Erscheinung und Charakter in auffallender Weise den Semiten ähneln. Die Berichte über das grofse Ereignis des Jahres 606, den Fall Ninives und die Vernichtung des Assyrischen Reiches, sind sehr lückenhaft. Als das Heer des Nebupalassar, wahrscheinlich unterstützt von der andern Seite her durch die Meder, heranrückte, soll sich *Sarakos*, der Nachfolger des Assurbanipal, an seiner Rettung verzweifelnd, mitsamt seinem Palaste verbrannt haben (οὖ τὴν ἔφοδον πτοηθεὶς ὁ Σάρακος ἑαυτὸν σὺν τοῖς βασιλείοις ἐνέπρησε, Berossos bei Syncell. p. 210 B). Ninive wurde dem Boden gleich gemacht, seine Denkmäler unter Schutt und Asche begraben. Das Andenken der grofsen Stadt war in späterer Zeit verschollen, und als Alexander der Grofse 331 seinen entscheidenden Sieg bei Arbela und Gaugamela erfocht, war niemand da, der ihm sagen konnte, dafs er auf der Trümmerstätte des alten Ninive gekämpft hatte (E. Meyer I, 1, S. 577).

Das Neubabylonische Reich war nur von kurzer Dauer. Ein Jahr nach dem Sturze Ninives starb Nebupalassar und hinterliefs das Reich seinem Sohne *Nebukadnezar* (605–562), welcher Babylon befestigte und verschönerte, das Land im Norden durch die medische Mauer schützte, im Jahre 586

Jerusalem zerstörte und die Juden in die babylonische Gefangenschaft führte, auch Tyros 573 unterwarf. Unter seinen drei Nachfolgern, seinem Sohne *Amilmarduk* (Evil-Merodach, 561—560), dessen Schwager *Nergalšarusur* (559—556) und seinem Sohne *Lâbašimarduk*, der nur 9 Monate regierte, verfiel das Reich; von den Hofleuten wurde die Dynastie gestürzt und der nicht dem Königsgeschlecht angehörige *Nabunâhid* (Nabonedos, 555—539) auf den Thron erhoben. Er tat manches für die Wohlfahrt des Landes, zerfiel aber mit der Priesterschaft, so dafs Marduk, der Stadtgott von Babel, ihm seine Gnade entzog und die Herrschaft dem Kyros übertrug, wie eine für diesen von den Priestern verfafste Inschrift meldet.

Mit ihm ging die Herrschaft über Vorderasien für zwei Jahrhunderte an das einfach lebende und kräftige Gebirgsvolk der Perser über. Ihr König, Kyros II. (558—529) aus dem Stamme der Achämeniden, entthronte 550 Astyages, den letzten König der Meder, machte 546 dem lydischen Reiche unter Krösus ein Ende und vollendete die Errichtung der persischen Weltmonarchie durch Eroberung von Babylon im Jahre 538. Um sich im fernen Westen eine treu ergebene Bevölkerung zu sichern, erlaubte er den Juden aus der babylonischen Gefangenschaft in die Heimat zurückzukehren und ihren durch Nebukadnezar zerstörten Tempel wieder aufzubauen. Auch in Babylonien blieben Sitte und Religion der Bevölkerung unangetastet; manche Elemente der von den Sumerern ererbten Kultur wurden von dem frischen Naturvolke der Perser übernommen, so auch die Keilschrift, welche in vereinfachter Form der altpersischen Sprache angepafst und zu offiziellen Erlassen verwendet wurde. Über zweihundert Jahre behauptete sich das persische Weltreich der Achämeniden unter Kyros und seinen Nachfolgern, Kambyses, Darius, Xerxes, Artaxerxes usw., bis es 331 dem Ansturme des mazedonischen Eroberers Alexander erlag.

2. Quellen zur Geschichte der babylonisch-assyrischen Kultur und Religion.

Während die Berichte der Griechen über Babylonien und das Perserreich seit ihrer Berührung mit diesem verhältnis-

mäfsig gute Nachrichten enthalten, war ihre Kunde über das so plötzlich zusammengebrochene assyrische Weltreich nur unsicher und lückenhaft, da Herodot seine versprochenen Ἀσσύριοι λόγοι (vgl. Herod. I, 106. 184) nicht geschrieben hat, und Ktesias, der Leibarzt des Artaxerxes II. (405—359), durch seine Fabeleien und bewufsten Erdichtungen den Grund gelegt hat zu den phantastischen Vorstellungen, welche man im spätern Altertum von dem verschollenen grofsen Assyrerreich hatte. Man erzählte sich von der Gründung des Reiches durch Ninus und seine Gattin, das Mannweib Semiramis, und von dem Untergange des Reiches, bei welchem der letzte König, der Weibmann Sardanapal, sich in seinem Palaste mit seinen Weibern und Schätzen verbrannt habe. In Wahrheit hat es nie eine solche Semiramis noch einen Sardanapal gegeben. Erstere ist mutmafslich eine von Tauben erzogene und bei ihrem Tode in eine Taube verwandelte semitische Taubengottheit, vielleicht eine Form der Ištar, während die Gestalt des Sardanapal aus einer legendenhaften Erinnerung an Assurbanipal, den Kunst und Wissenschaft liebenden vorletzten König, und an das tragische Ende des letzten Königs Sarakos zusammengeschweifst ist.

Viel wertvoller als alle übrigen Überlieferungen der Griechen sind uns die Nachrichten, welche uns aus dem Geschichtswerke des Berossos erhalten sind, der um 280 a. C. Βαβυλωνιακά in drei Büchern verfafste. Doch sind uns nur von dem ersten Buche, welches die Urzeit bis zur Flut behandelte, hingegen von dem zweiten und dritten Buche erst von den Zeiten des Tiglathpilesar II. an, ausführlichere Mitteilungen bei jüdischen und christlichen Schriftstellern erhalten, welche eine willkommene Ergänzung der nur dürftigen biblischen Nachrichten bieten, während von dem mittlern Teile wenig mehr als eine Liste der Könige vorliegt.

So war man in früherer Zeit über die Geschichte Assyriens und Babyloniens nur sehr unvollkommen unterrichtet, und doch lag ein überreiches Material für dieselbe vor in den Inschriften der Achämenidenkönige und ihrer semitischen Vorgänger in Babylon, Persepolis, Susa und andern Städten, wie namentlich in der grofsen Inschrift, welche Darius I. zu

Bagistâna an der Heerstrafse von Susa nach Egbatana hoch an einer Felswand in drei Sprachen hatte einmeifseln lassen, um der Nachwelt seine Taten zu verkünden. Alles dies aber wurde noch weit überboten, als man seit 1842 Ausgrabungen auf der Stätte des alten Ninive veranstaltete und unter den Trümmern die gewaltige Bibliothek des Königs Assurbanipal vorfand, in welcher dieser kunstliebende Fürst die Überlieferungen der Vorzeit auf zahllosen Täfelchen und Zylindern aus Ton zusammengebracht hatte. Aber diesem ganzen reichen Material stand man zunächst verständnislos gegenüber, da es in Keilschrift abgefafst war, dem von den Sumerern überkommenen und bis in die Zeiten der Perserherrschaft hinein gebräuchlichen Mittel für literarische Aufzeichnungen. Das Schreibmaterial bestand für jene Zeit und Gegend, abgesehen von den grofsen, in Stein gemeifselten Inschriften, aus weichem Ton, in welchen man mit einem dreieckigen Griffel die Striche eingrub, welche dadurch die Gestalt von kleinen, gerade oder schräg stehenden Keilen annahmen. Die aus solchen Strichen zusammengesetzten Zeichen waren ursprünglich wohl, wie bei den Ägyptern und Chinesen, verkürzte Bilder von Gegenständen, welche sich schon früh zu einer Silbenschrift und in den Inschriften der Achämenidenkönige zu einer Buchstabenschrift fortentwickelt hatten. Man durfte annehmen, dafs von den drei Sprachen, in welchen diese ihre Taten verkündeten, die eine das Altpersische, also eine dem Sanskrit verwandte und im wesentlichen aus dem Avesta bekannte Sprache war. Es kam darauf an, diese in ihrer fremden Vermummung wiederzuerkennen.

Georg Grotefend, ein deutscher Gymnasiallehrer, bemerkte 1802, wie in den Inschriften von Persepolis eine bestimmte Zeichengruppe öfter wiederkehrte und jedesmal von einer zweimal, nur mit verschiedenen Endungen gesetzten Zeichengruppe begleitet war. Er nahm an, dafs die erste Gruppe den Namen des Königs, die zweite und dritte den üblichen Titel der Perserkönige, im Griechischen βασιλεὺς βασιλέων, enthielt, welchem im Sanskrit etwa *kshatriyah kshatriyâṇâm* entsprechen mochte. So gelangte er dazu, die Lautzeichen für Darius, Xerxes, Artaxerxes und einige andere zu ermitteln. Seine

Arbeit, fortgesetzt und ergänzt durch Burnouf und Lassen, hatte das Ergebnis, dafs man die erste der drei Sprachen auf den Inschriften zu Persepolis und Bagistâna lesen und verstehen konnte. Aber noch bedurfte es langjähriger Anstrengungen, ehe es gelang, die so gewonnenen Lautwerte auch zur Entzifferung der beiden parallelen Texte fruchtbar zu machen. Die zweite der drei Sprachen, das sogenannte Elamitische oder Susische, harrt noch der Erklärung; in der dritten hingegen, dem Assyrischen, erkannte man, dank den Bemühungen von Rawlinson, Oppert u. a., eine semitische, dem Arabischen und Hebräischen aufs nächste verwandte Sprache, nur dafs sie in der von den Sumerern überkommenen, für den Lautbestand des Semitischen wenig geeigneten Silbenschrift geschrieben war, welche nur Zeichen für Vokal, Vokal + Konsonant und Konsonant + Vokal, nicht aber für blofse Konsonanten hat, daher ein Wort wie *pat* durch *pa-at* ausgedrückt werden mufste. Durch diese Entzifferungen wurde nicht nur das Material im Babylonischen und Persischen Reiche, sondern auch der ganze Schatz der in Ninive ausgegrabenen Bibliothek des Assurbanipal dem Verständnis erschlossen, und ein ganz neues Licht sowohl auf die politische Geschichte der babylonischen und assyrischen Reiche, wie auch auf die in ihnen herrschenden religiösen und mythologischen Vorstellungen geworfen.

3. Grundzüge der babylonisch-assyrischen Weltanschauung.

Babylonien und Assyrien sind nur politisch verschieden, sofern der Schwerpunkt der Macht, wie wir gesehen haben, ursprünglich in Babylonien, dann in Assyrien und dann wieder, seit dem Falle Ninives, im Neubabylonischen Reiche lag; nach Kultur und geistigem Leben sind beide Völker so eng verwandt, dafs sie als eine Einheit betrachtet werden können. Die Quellen unserer Kenntnis ihrer Kultur und so auch ihrer Religion und Mythologie sind, abgesehen von dem Werke des Berossos, wesentlich in Ninive zu finden, dessen Herrlichkeit mit einem Schlage verschüttet und so bis auf unsere Zeit aufbewahrt wurde, während Babylon noch bis in die Zeiten des späten Altertums bestand, daher hier vieles verschleppt

wurde und verloren ging, und auch die neuerdings mit Eifer betriebenen Ausgrabungen bis jetzt keine Resultate ergeben haben, welche sich auch nur entfernt mit den Schätzen des alten Ninive vergleichen können. Wir werden uns daher für unsere Darstellung damit begnügen dürfen, ein Bild von den Vorstellungen zu entwerfen, wie sie im Assyrischen und Neubabylonischen Reiche bestanden, auf Grund des Materials, welches die Keilschriften, ergänzt durch die Fragmente des Berossos, an die Hand geben.

Bei den in Babylonien eingewanderten Semiten wurde auf den ursprünglichen Stamm der altsemitischen Religion das Pfropfreis der bei den Sumerern herrschenden Anschauungen gepflanzt, und so hat sich ein stattlicher Baum von Göttermythen, Schöpfungsmythen, Flutsagen und Heldensagen entwickelt, welcher ganz überwiegend ursumerisches Eigentum zu sein scheint, so dafs die ursemitische Grundlage vielfach nicht mehr zu erkennen ist. Der bei der Einwanderung mitgebrachte Kultus der Himmelserscheinungen, der auf der Erde hausenden dämonischen Mächte und des jedem Stamm eigenen Schutzgottes verflossen mit verwandten Vorstellungen der sumerischen Bevölkerung. Auch sie besafs einen Kultus himmlischer Dämonen, der *Igigi*, und solcher, die auf der Erde ihr Wesen treiben, der *Anunnaki*. Auch sie verehrte die Himmelserscheinungen, namentlich die sieben Wandelsterne, Sonne, Mond und die fünf Planeten, welchen man vielleicht schon sehr früh einen Einflufs auf die Schicksale der Menschen zuschrieb, woraus sich in späterer Zeit die in Babylonien eifrig betriebene und auch auf das Abendland ihren Einflufs erstreckende Pseudowissenschaft der Astrologie entwickelte, während die Schirmgötter der einzelnen Nomadenhorden nach Sefshaftwerden der Stämme vielfach zu Lokalgöttern der Stadtgemeinden wurden oder mit den schon bestehenden Schutzgöttern der Städte verschmolzen. Die Verfolgung dieses Prozesses im einzelnen, soweit sie überhaupt zurzeit schon möglich sein mag, liegt nicht in unserer Aufgabe. Wir müssen uns damit begnügen, das endliche Resultat dieser Entwicklung in seinen Grundzügen zu verzeichnen. Frühe Beobachtungen der sieben Nächte, welche jede der vier Mondphasen einnimmt,

und der zwölf Erneuerungen, welche der Mond im Laufe des Jahres erfährt, führten zur Annahme von sieben Dämonen als Feinden der göttlichen Weltordnung und zur Vereinigung der diese Ordnung hütenden grofsen Götter in einer Zwölfzahl, über welche hinaus dann noch, entsprechend einer früh in der semitischen Welt hervortretenden Neigung zum Monismus, der Hauptgott des Landes und seiner Hauptstadt, also in Babylonien *Marduk*, in Assyrien *Assur* erhoben wurde. Wir wollen versuchen, die zwölf Hauptgötter, wie sie nach dem spätern assyrischen Schema dem Assur als obersten Gott des Landes angeschlossen wurden, aufzuzählen und kurz zu charakterisieren.

An der Spitze des Systems stehen drei höchste Gottheiten, *Anu* für den Himmel, *Bêl* für die Erde und *Ea* als Beherrscher der Tiefe. An sie schliefsen sich drei Gottheiten der himmlischen und atmosphärischen Erscheinungen, *Sin*, der Mondgott, *Šamaš*, der Sonnengott, und *Ramân*, ein Gott des Gewitters. Es folgen als drei Gottheiten von kriegerischem Charakter *Ninib*, *Nergal* und *Marduk*, in Babylonien der höchste, in Assyrien dem Assur untergeordnet, und endlich drei Göttergestalten, in welchen sich besondere Seiten des menschlichen Treibens widerspiegeln, *Nebo*, der Gott der Weisheit, und als zwei nahe verwandte Personifikationen des Geschlechtslebens die Göttinnen *Bêlit* und *Ištar*.

Anu ist der von den Sumerern übernommene Gott des Himmels, der als König und Vater der Götter gefeiert wird, übrigens aber im Kultus zurücktritt, wie er denn auch keine eigene, ihm heilige Stadt besitzt. Seine Wohnung ist der Himmel, an dessen Nordseite sein Thron sich befindet. Dafs Jahve gleichfalls im Himmel thront, braucht nicht aus dem Babylonischen herübergenommen zu sein, da derartige Vorstellungen zu natürlich sind, um sich nicht überall von selbst zu ergeben; wohl aber kann man in dem Anammelech, welchem nach 2. Kön. 17,31 gewisse aus Assyrien nach Samaria verpflanzte Stämme Kindesopfer brachten, eine verdunkelte Erinnerung an Anu, den König des Himmels, finden. Dem Anu ist die Zahl 60, die höchste im Sexagesimalsystem, heilig.

Bêl, eigentlich der „Herr“ (sumerisch *En-lil*, „Herr des Windes“), ist speziell der im Luftraum waltende Herr der

Länder, der auf dem Himmelsberg thronende Herr der Erdoberfläche, welche er beherrscht, wie Anu den Himmel. In Babylon wurde er mit *Marduk* identifiziert und verdrängte allmählich dessen Namen. Er gilt als Schöpfer der Welt und als Vernichter der Menschen durch die grofse Flut. Seine heilige Zahl ist 50. Seine Gemahlin ist *Bêlit*, die „Herrin“, ein Name, welcher später auf die Ištar übertragen wurde. Das Analogon des Bêl und der Ištar bei den kanaanäischen Semiten sind *Ba'al* und *'Ašthoreth*, während *Bêl*, wo dieser Name in der Bibel vorkommt, den babylonischen Hauptgott Bêl-Marduk bezeichnet.

Ea ist der Gott der Wassertiefe; er beherrscht die Gewässer auf und unter der Erdoberfläche, wie Anu den Himmel und Bêl die Erde, neben welchen er gleichfalls als oberster Gott verehrt wird. Der Hauptort seines Kultus ist das in der Mündungsgegend des Euphrat und Tigris gelegene Eridu. Er gilt als ein Gott der Weisheit und Kunstfertigkeit; Berossos nennt ihn Ὡάννης und schildert ihn als ein fischartiges Wesen, unter dessen Fischkopf sich ein zweiter Kopf befindet und welcher menschliche Füfse und menschliche Stimme besitzt; bei Nacht weilt er im Wasser, bei Tage steigt er aus ihm auf, um die Menschen in allen Wissenschaften und Künsten zu unterrichten. Als Gemahlin wird dem Ea die *Damkina* beigegeben, und der Sohn beider ist Marduk. Seine heilige Zahl ist 40.

Sin, der Mondgott, gilt im System als Sohn des Bêl und als Vater des Šamaš und der Ištar. Als erstem Gliede der zweiten Göttertrias (Sin, Šamaš, Ramân) ist ihm die Zahl 30 heilig. Er wird vorgestellt als bärtiger Mann oder als Stier mit zwei Hörnern. In spezieller Verbindung stehen Sin und Nergal als zunehmender und abnehmender Mond. Beide sind auch Ursache des Fiebers, und wenn der Mondsüchtige im Neuen Testament (Matth. 17,15, Marc. 9,22) in Feuer und Wasser, d. h. in Fieberhitze und Schüttelfrost geworfen wird, so mag darin eine Rückerinnerung an den Mondgott als Erreger des Fiebers liegen. Die ihm heilige Neumondfeier wurde in Israel wie so vieles andere auf Jahve übertragen, während die Vorstellung von der schädigenden Wirkung des Mondgottes

noch Psalm 121,6 nachklingt. Die nähern Beziehungen dieses Gottes zu kanaanäischen Bräuchen und Vorstellungen erklären sich daraus, dafs die Handelsstrafse von Babylonien nach dem Westen über Haran führte, welches ebenso wie Ur in Chaldäa eine dem Mondgott Sin geheiligte Stadt war.

Šamaš, der Sonnengott, war wohl schon eine altsemitische Gottheit, welche nach der Einwanderung in Sinear mit dem sumerischen *Utu* verschmolz und besonders in Larsa und Sippar seine Kultusstätte hatte. Šamaš gilt für einen Sohn des Sin, daher ihm die niedere Zahl 20 heilig ist. Wie das physische so spendet er auch das geistige Licht und ist daher der besondere Schutzgott der Wahrsager und Orakelpriester. Ob es sich bei den von Josia (2. Kön. 23,11) aus dem Tempel von Jerusalem entfernten Darstellungen von Wagen und Rossen der Sonne um einen aus Babylonien eingeführten Kultus oder um Reste des althebräischen Polytheismus handelt, mag dahingestellt bleiben. Auf einen alten Sonnenkultus scheint der im Stamme Juda, Naphthali und Issaschar vorkommende Stadtname Beth-Šemeš, wie auch die Sage von Simson (= *solaris*) als dem nach herrlichen Taten seinen Feinden erliegenden Sonnenheros hinzuweisen.

Ramân, auch *Hadad* genannt, ist der Gott der atmosphärischen Erscheinungen, des Wetters im allgemeinen sowie besonders des Gewitters und des Regens. Seine Symbole sind das Blitzbündel und die Axt. Als Gewittergott sowie als Spender und Verweigerer des Regens wird er in seinen Wirkungen teils als wohltätig, teils als verderblich betrachtet. In der Bibel erscheint er 2. Kön. 5,18 als der syrische Gott *Rimmôn* in Damaskus.

Von der kriegerischen Trias, die wir auf die himmlischen und atmosphärischen Götter folgen lassen, nennen wir zunächst *Ninib* (früher als *Adar* gelesen), einen Sohn des Bêl von Nippur, der dementsprechend in Nippur seinen Lokalkult hatte. Ursprünglich war auch er ein Sonnengott, und in diesem Sinne könnte seine Gemahlin *Gula* auf die Morgenröte gedeutet werden. Ein Ort Beth-Ninib bei Jerusalem kommt in einem Tell-el-Amarna-Briefe vor. Diese solare Bedeutung des Ninib verblafste in dem Mafse, in welchem er im Verlaufe

als Gott des Planeten Mars oder des Saturn betrachtet wurde, wie er denn auch mit dem Orion in nähere Beziehung gesetzt wird. Hieraus würde, vorausgesetzt dafs die Vorstellung des Orion als eines wilden Jägers zu den Griechen aus Babylonien gekommen wäre, sich die Tatsache erklären, dafs Ninib bei den Babyloniern als gewaltiger Kämpfer, als Gott des Krieges und der Jagd gilt, während seine Vorstellung als einer gütigen, heilbringenden Gottheit sich aus seiner ursprünglichen Bedeutung als Sonnengott entwickelt haben könnte.

Gleichfalls ursprünglich ein Sonnengott ist *Nergal*, nur dafs er noch ausschliefslicher die verderbliche Wirkung der Sonnenglut personifiziert, daher auch als Ursache der Fieberglut, der Pest und anderer Seuchen angesehen wird und neben dem persischen Angramainyu Züge zur Ausbildung der Vorstellung von dem Satan und dem Höllenfeuer beigetragen haben mag. Auch er ist, wie Ninib, ein Gott der Jagd und des Krieges, und Beherrscher des Totenreiches, wo ihm *Ereškigal* (= *Allat*) als Gemahlin beigegeben wird. Sein Planet war ursprünglich Saturn, später, als dieser dem Ninib beigelegt wurde, der Mars. Die Hauptstätte seines Kultus war die Stadt Kutha von ungewisser Lage, und die von dort nach Samaria verpflanzten Bewohner brachten ihn in die neue Heimat mit, wie 2. Kön. 17,30 berichtet.

Marduk, der Lokalgott von Babylon, wird im babylonischen Pantheon die Stelle über den zwölf Göttern eingenommen haben, welche er bei dem assyrischen Schema, dem wir folgen, an Assur abtreten, und statt derer er sich mit einer untergeordneten Stellung begnügen mufste, vergleichbar einem depossedierten babylonischen König, dem noch eine Ehrenstellung unter den Grofsen des Assyrischen Reiches belassen wurde. Ursprünglich scheint er ein Gott der Morgensonne und Frühjahrssonne gewesen zu sein, daher sein Hauptfest in die Frühjahrszeit fällt. Er ist ein Sohn des Ea und der Damkina, und der Vater des Nebo; als Gemahlin wurde ihm später die Ištar beigegeben. Ihn als Hauptgott der Hauptstadt des Reiches identifizierte man mit Bêl als *Bêl-Marduk* und legte ihm die Bekämpfung der *Tiâmat* sowie die Weltschöpfung bei. In Beschwörungstexten erscheint er als ein

weiser und barmherziger, heilbringender Gott, welcher Tote wieder lebendig macht. Ihm ist der Planet Jupiter und die Zahl 11 zu eigen. Sein Tempel hiefs *Esagil* („hohes Haus“), von dessen Turm *Etemenanki* öfter der Ausdruck vorkommt, dafs er „mit seiner Spitze bis zum Himmel reiche“, und an den mutmafslich die Sage vom Turmbau zu Babel 1. Mose 11 anknüpft. In der Bibel erscheint Marduk als Merodach, Jerem. 50,2, wo er irrtümlich von Bêl getrennt wird, wenn nicht ein *parallelismus membrorum* vorliegt.

Nebo (vgl. hebräisch *nâbî*) gilt als Sohn des Marduk und ist, wie dieser von Babylon, der Lokalgott der Schwesterstadt Borsippa. Als seine Gemahlin wird *Tašmît*, zuweilen auch *Nanâ* bezeichnet. Ihm ist der Planet Merkur heilig, daher die Griechen ihn als Hermes, die Römer als Mercurius auffassen. Er ist der Gott und Schutzpatron der Schreibkunst; er heifst der „Schreiber des Alls“, der „Träger der Schicksalstafeln der Götter“, der Tafeln, in welchen alles, was geschehen wird, vorausbestimmt ist. Aber auch die Werke jedes Einzelnen trägt er in die „Tafeln der guten Werke“ oder auch in die „Tafeln der Sünde“ ein, deren Vernichtung in Gebeten öfter erwähnt wird. In der Bibel erscheint er Jes. 46,1 und in Eigennamen wie Nebukadnezar, babylonisch *Nabû-kudurri-uṣur* („Nebo meine Grenze möge schützen“).

Bêlit, „die Herrin“, ursprünglich das weibliche Komplement zu Bêl, sumerisch *En-lil* („Herr des Windes“), daher auch sie bei den Sumerern den Namen *Nin-lil* („Herrin des Windes“) führt. In der spätern Zeit verschmolz sie mit der Ištar, und ihr Name *Bêlit*, „Herrin“, wurde auf diese übertragen, während die Benennung dieser assyrischen und babylonischen Aphrodite als Μύλιττα (Herod. I, 131. 199) nicht, wie man früher annahm, aus Bêlit zu erklären ist, sondern die Ištar als „Göttin der Geburtshilfe“ (entsprechend dem hebräischen *mejalledeth*) zu bedeuten scheint.

Ištar, deren Name noch unerklärt, aber wahrscheinlich semitischen Ursprungs ist, hatte als Hauptort ihres Kultus Uruk und Akkad in Babylonien, Ninive und Arbela in Assyrien. Sie gilt für eine Tochter des Himmelsgottes Anu und wurde in späterer Zeit dem Hauptgotte, in Babylonien dem Marduk,

in Assyrien dem Assur, als Gemahlin beigegeben. Ihr ist der Planet Venus heilig. Sie ist einerseits Göttin des Geschlechtslebens und der Geburtshilfe, andererseits wird sie im Verlaufe, namentlich in Assyrien, zur Kriegsgöttin. Ihr Charakter als Göttin der Zeugung tritt besonders in dem unten zu besprechenden Mythus von der Höllenfahrt der Ištar hervor, sofern während ihrer Gefangenschaft in der Unterwelt alles Geschlechtsleben auf der Erde aufhört. Als Göttin der sinnlichen Liebe wird sie ihrem Liebhaber oft verderblich, wie dem schönen Jüngling *Thammûz* (vgl. Ezech. 8,14), der die in der Gluthitze des Hochsommers hinwelkende Natur zu personifizieren scheint und zu dem auch von den Griechen übernommenen Mythus von Venus und Adonis Anlafs gegeben hat. Daneben erscheint Ištar als Kriegsgöttin und wird als solche mit Köcher, Bogen und Schwert bewaffnet dargestellt. Endlich wird sie auch in den ihr geweihten Hymnen angerufen als die barmherzige Helferin, welche von Krankheit und Sündenschuld befreit. In Kanaan erscheint ihr Kult als der der *'Ašthoreth*, wobei fraglich bleibt, ob derselbe ursprünglich semitisch oder aus Babylonien in späterer Zeit entlehnt ist. Sie ist unter der Jerem. 44,17—19 erwähnten „Königin des Himmels“ zu verstehen; ihr Name wie auch einzelne Züge ihres Charakters liegen der jüdischen Legende von der Esther zugrunde, wie es wohl auch kaum bezweifelt werden kann, dafs der aus dem Griechischen nicht erklärbare Name Ἀφροδίτη der dialektisch veränderte und volkstümlich an ἀφρός, Schaum, angelehnte Name *'Ašthoreth* ist. Ein Vergleich der wüsten asiatischen Göttin, aus deren mit den Händen geprefsten Brüsten Milch spritzt, mit der liebreizenden Gestalt der Aphrodite, von deren στήθεά θ' ἱμερόεντα καὶ ὄμματα μαρμαίροντα schon Homer berichtet, ist ein deutliches Beispiel für die Art, wie die Griechen orientalische Vorstellungen in Gestalten von idealer Schönheit umzuwandeln wufsten.

Wenn wir schon in den babylonisch-assyrischen Vorstellungen von den Göttern einzelnen Zügen begegneten, welche in umgewandelter Form auf die palästinensischen Gottesvorstellungen von Einflufs gewesen sind, so ist dies in noch

viel höherem Grade der Fall bei den Mythen und Sagen von der Weltentstehung und der Urzeit des Menschengeschlechts, indem die biblischen Berichte von der Weltschöpfung, dem Paradies, den Urvätern von Adam bis Noah, und namentlich der von der Sintflut mehr oder weniger unter dem Einflusse der entsprechenden babylonischen Überlieferungen stehen. Aber wie es bei den Griechen der ihnen mehr als irgendeinem Volke eigene ästhetische Sinn war, welcher die rohen asiatischen Vorstellungen zu Gebilden von höchster menschlicher Schönheit umwandelte, wie aus der asiatischen ʿAšthoreth ihre Aphrodite sich herausbildete, so war es hinwiederum bei den alten Hebräern das ihnen mehr als irgendeinem Volke des Altertums innewohnende moralische Gefühl für den Unterschied des Guten und Bösen, durch welchen die aus Babylonien übernommenen Sagenstoffe auf biblischem Gebiet eine unvergleichlich edlere Gestalt gewonnen haben. Nicht als wenn das Volk der Hebräer moralisch höher gestanden hätte als irgendein anderes; auch das Alte Testament berichtet in reichem Mafse von Greueltaten, Lastern und Schanden aus der Vorzeit des eigenen Volkes; aber eben jener moralische Sinn liefs das Verwerfliche solcher Handlungen deutlicher empfinden, wodurch sie sich von der ethischen Höhe, in welcher die ganze Darstellung verläuft, nur um so greller abheben.

Über die Wege, auf welchen die babylonischen Sagenstoffe zu den Hebräern gelangt sind, kann wohl kaum noch ein Zweifel bestehen, nachdem der 1888 gemachte Fund von Tell-el-Amarna, von dem noch weiter unten die Rede sein wird, eine Anzahl Briefe zutage gefördert hat, welche etwa um 1400 v. Chr., vor der Einwanderung der Hebräer, aus dem damals unter ägyptischer Oberhoheit stehenden Palästina von palästinensischen Statthaltern an die Könige Amenhotep III. und Amenhotep IV. gerichtet sind. Diese Briefe nämlich sind nicht etwa in ägyptischer oder in kanaanäischer, sondern in babylonischer Sprache verfafst und in Keilschrift geschrieben, und beweisen, was auch aus andern Gründen hervorgeht, dafs schon damals die babylonische, in Keilschrift geschriebene Sprache für das westliche Asien bis nach Ägypten hin

mindestens für den diplomatischen Verkehr allgemein in Gebrauch war. In Palästina, welches schon damals vor der Invasion der Hebräer von semitischen Stämmen bewohnt war, mufste natürlich die babylonische Sprache und Schrift schulmäfsig erlernt werden, und hierzu bediente man sich ohne Zweifel babylonischer Texte, durch welche jene Sagenstoffe in Palästina sich einbürgerten und weiterhin durch die eindringenden Hebräer von den umwohnenden, ihnen nahe verwandten semitischen Stämmen übernommen wurden.

So zeigt schon der hebräische Schöpfungsmythus eine unverkennbare Abhängigkeit von den entsprechenden babylonischen Vorstellungen. Wie die ersten Verse der Bibel berichten, war nach Schöpfung des Himmels und der Erde die letztere in einem chaotischen Zustande, welcher als die *Tehom*, über welcher Finsternis lagert, als die Wasser, über welchen der Geist Gottes brütet, geschildert wird. Diese *Tehom*, diese Wasser, zerteilt Gott und weist der einen Hälfte jenseits, der andern diesseits der Himmelsfeste ihre Stelle an. Nach andern Bibelstellen (Psalm 89,11, Jes. 51,9—10, Hiob 26,12—13, Psalm 74,13—14) bekämpft Gott, wie es scheint, bei der Weltschöpfung ein Ungetüm, welches bald Rahab, Leviathan, die Schlange, der Drache, das Meer, bald, wie in unserm Schöpfungsmythus, die Tehom heifst (Jes. 51,10), und so scheint auch in 1. Mos. 1,2 die verdunkelte Erinnerung an einen Kampf vorzuliegen, in welchem Gott die Tehom überwindet und zerteilt. Diesem hebräischen Schöpfungsmythus entspricht der babylonische, nach welchem, wie Berossos erzählt, in dem chaotischen Urzustande nur Finsternis und Wasser, erfüllt von allerlei phantastischen Wesen, bestanden habe; über diese alle habe ein Weib mit Namen *Thamte* geherrscht; dann sei Bêl gekommen, habe das Weib gespalten, und aus den beiden Hälften Himmel und Erde gemacht; hierauf habe er einem der andern Götter den Kopf abschlagen lassen, sein Blut mit Erde gemischt und daraus den Menschen gebildet. Hiermit im wesentlichen übereinstimmend erzählt ein fragmentarischer Keilschrifttext, wie zu Anfang als Urmutter der Wesen die *Tihamat* bestanden, sich gegen die aus ihr hervorgegangenen höhern Götter empört habe und von Marduk (Bêl) bekämpft

worden sei. Er tötete sie, spaltete ihren Leichnam und machte aus der einen Hälfte den Himmel:

„Er zerschlug sie . . . in zwei Teile,
Stellte ihre Hälfte auf, machte sie zur Decke, dem Himmel,
Schob einen Riegel vor, stellte Wächter hin,
Und befahl ihnen, ihre Wasser nicht hinauszulassen.“

Weiter schafft Marduk die himmlischen Gestirne, Sonne, Mond und Planeten, als Standörter für die grofsen Götter, ähnlich wie am vierten Schöpfungstage des biblischen Berichts Sonne und Mond als Regenten des Tages und der Nacht geschaffen werden, worin ihre ursprüngliche Bedeutung als selbständig regierende Götterwesen noch dunkel durchschimmert. Die Schöpfung des Menschen scheint der sehr lückenhafte Keilschrifttext, wie aus einem später aufgefundenen Fragmente sich ergibt, ganz ähnlich wie Berossos geschildert zu haben. Ein Vergleich der babylonischen Vorstellung, nach welchem einer der Götter enthauptet wird, um aus seinem mit Erde gemischten Blute den Menschen zu bilden, mit der biblischen Erzählung, wie Gott den Menschen aus Erde schafft und ihm den göttlichen Lebensodem einhaucht, ist ein recht deutliches Beispiel dafür, in welchem Grade die rohen babylonischen Vorstellungen unter den Händen der Hebräer sich veredelt haben.

Weniger ausgiebig ist der Vergleich der biblischen Erzählung vom Paradies mit dem babylonischen Mythus von Adapa und dem Südwinde. Adapa, wie es scheint, der erste Mensch, ein Sohn des Ea, fängt für seinen Vater auf dem Meer Fische, wobei der Südwind sein Fahrzeug zum Scheitern bringt. Erzürnt darüber zerbricht Adapa dem Südwind die Flügel, so dafs dieser sieben Tage nicht wehen kann. Für diese Freveltat wird von Anu, dem obersten der Götter, Adapa in den Himmel beschieden, um sich zu verantworten. Sein Vater Ea warnt ihn, von der Speise und dem Trank zu geniefsen, die man ihm dort vorsetzen werde, da es Speise und Trank des Todes seien (vgl. 1. Mos. 2,17. 3,3). Adapa kommt vor Anu, dieser aber setzt ihm Speise und Trank der Unsterblichkeit vor (vgl. 1. Mos. 3,22). Adapa weigert sich,

davon zu genießen, geht dadurch der Unsterblichkeit verlustig und wird von Anu auf die Erde zurückgeschickt. Hier finden sich einige schwache Anklänge, aber wenn man, um die Parallele zu verstärken, zu der Vermutung greift, das biblische Paradies habe ursprünglich gar nicht auf der Erde, sondern im Himmel gelegen, so ist dies ein Gedanke, welcher nach dem ganzen Verlauf der Erzählung schon dem ersten Erzähler durchaus ferngelegen haben mufs. Dafs man in späterer Zeit den Aufenthalt der Seligen gelegentlich als das Paradies bezeichnete (Ev. Luc. 23,43), kann hierbei nicht in Betracht kommen. Auch ist es bisher nicht gelungen, für die Erzählung vom Sündenfall eine babylonische Parallele beizubringen. Zwar zeigt eine vielbesprochene Abbildung einen Baum, auf der einen Seite einen Mann, auf der andern ein Weib, und hinter dem Weib eine Schlange, die sich emporringelt. Aber da das Bild ohne Inschrift ist, so ist die Bedeutung sehr fraglich und kann möglicherweise eine ganz andere sein. Liefse sich schon für die Zeit des Jahvisten die Möglichkeit eines iranischen Einflusses nachweisen, so würde die Erzählung, wie sie aus alter Tradition im Bundehesch cap. 15 vorliegt, wo Mashia und Mashiana sich dadurch versündigen, dafs sie den Angra Mainyu als Schöpfer verehren, Fleisch essen und sich begatten, eine frappante Parallele zum biblischen Sündenfallmythus bieten. Denn dafs dieser eine sehr dezent verhüllte Darstellung des ersten Erwachens des Geschlechtstriebes ist (1. Mos. 2,25. 3,11), bedarf wohl keiner weitern Ausführung.

Einleuchtender ist die Verwandtschaft der biblischen Erzählung von den zehn oder acht Urvätern von Adam bis Noah mit den zehn Urkönigen, welche nach Berossos von der Weltschöpfung bis zur Sintflut regieren. In der Bibel 1. Mos. 4 und 5 haben wir zwei Variationen desselben Mythus, vielfach auch in den Namen übereinstimmend, nur dafs der Jahvist acht, der Priesterkodex* zehn Urväter von Adam bis Noah aufzählt nach folgendem Schema:

* Dafs die historischen Bücher der Bibel der Hauptsache nach aus vier Quellen, dem Jahvisten, Elohisten, Deuteronomiker und dem Priesterkodex zusammengearbeitet sind, wird später zu besprechen sein.

Priesterkodex:	Jahvist:
Adam	Adam
Seth	—
Enos	—
Kenan	Kain
Mahalalel	Henoch
Jared	Irad
Henoch	Mehujael
Methusalah	Methusael
Lamech	Lamech
Noah	Noah.

Diesen zehn Urvätern entsprechen in der von Berossos mitgeteilten babylonischen Überlieferung zehn Urkönige, welche einen noch viel längern Zeitraum als die langlebenden Urväter der biblischen Legende, nämlich 432000 Jahre, ausfüllen, und deren Namen mehrfach das babylonische Analogon zu den biblischen Namen zeigen, wie denn auch dem von Gott entrückten Henoch der in der babylonischen Tradition von dem Sonnengott Šamaš über die himmlischen Geheimnisse belehrte Evedoranchos (Enmeduranki) entspricht.

Die Annahme, dafs die bisher herangezogenen biblischen Mythen von der Schöpfung, dem Paradies und den zehn Urvätern auf babylonischen Einflufs zurückgehen, findet eine wesentliche Stütze durch eine vierte Parallele, die Sintflutsage, bei welcher die Abhängigkeit der biblischen Berichte (1. Mos. 6—9) von einer babylonischen Tradition aufser allem Zweifel steht. In Palästina mit seinen hochgelegenen Landstrichen und der schmalen Wasserrinne des Jordan konnten Überschwemmungen, welche in der vergröfsernden Sage als die Vernichtung aller Menschen auf der Erde durch eine grofse Flut fortlebten, unmöglich entstehen, sondern nur in Ländern, welche, wie Ägypten und Babylonien, grofsen Überschwemmungen ausgesetzt sind. Dafs aber die hebräische Flutsage nicht aus Ägypten, sondern aus Babylonien stammt, ergibt sich daraus, dafs gerade die babylonische Flutsage bis in viele Einzelheiten hinein mit der hebräischen übereinstimmt und dabei weit älter ist als diese.

Schon vor der Entzifferung der Keilschriften kannte man den Bericht des babylonischen Priesters Berossos (280 a. C.) und war geneigt, ihn von der biblischen Erzählung abhängig sein zu lassen. Nach Berossos beschliefsen die Götter, und namentlich Bêl, die sündigen Menschen durch eine Flut zu vernichten. Da erscheint Kronos (d. i. *Ea*) dem frommen *Xisuthros* (babylon. *Chasis-Atra*), sagt ihm die Katastrophe voraus und befiehlt ihm, ein grofses Schiff, 5 Stadien (= 925 m) lang und 2 Stadien (= 370 m) breit, zu bauen, um in demselben sich selbst, seine Familie und Freunde, allerlei vierfüfsige und geflügelte Tiere, sowie Speise und Trank unterzubringen. Xisuthros gehorcht dem Befehl; die grofse Flut bricht herein, hört bald darauf (εὐθέως) auf, und Xisuthros sendet dreimal hinter einander Vögel aus, um zu erkunden, ob die Wasser sich verlaufen haben; das erstemal kommen sie zurück, das zweitemal kommen sie zurück mit Schlamm an den Füfsen, das drittemal kehren sie nicht wieder. Xisuthros verläfst mit Weib, Tochter und dem Steuermann die auf einem Berge aufgelaufene Arche, verehrt die Erde, opfert den Göttern und wird mit Gattin, Tochter und Steuermann um seiner Frömmigkeit willen in den Himmel versetzt. Die übrigen verlassen die Arche, finden den Xisuthros nicht mehr, werden aber durch eine himmlische Stimme belehrt, dafs sie sich in Armenien befinden, und ermahnt, nach Babylonien zurückzukehren und fortan ein frommes Leben zu führen.

Dafs dieser Bericht des Berossos auf altbabylonischen und nicht auf biblischen Überlieferungen beruht, ergab sich, als man in der Bibliothek des Assurbanipal das trümmerhafte Gilgameš-Epos auffand, auf dessen XI. Tafel Chasis-atra (Xisuthros), der hier den Namen *Utnapištim* führt, seine Rettung aus der grofsen Flut in naher Übereinstimmung mit Berossos erzählt. Für das hohe Alter der Flutsage aber spricht ein Keilschriftfragment aus dem 21. Jahrhundert a. C., welches sich auf dieselbe bezieht und schon den Namen Chasis-atra enthält. Auch nach dem Bericht im Gilgameš-Epos beschliefst Bêl, die Menschen von der Erde zu vertilgen; aber Ea offenbart dem Utnapištim durch einen Traum das Bevorstehende und ermahnt ihn, zu seiner Rettung ein Schiff zu bauen: „Du

Mensch aus Šûrippak, zimmere ein Haus, baue ein Schiff! Lafs fahren Reichtum, suche das Leben! Hasse Besitz und erhalte das Leben. Bring' hinauf Lebenssamen aller Art in das Schiff hinein. Das Schiff, das du bauen sollst, seine Mafse sollen gemessen sein." Utnapištim nimmt die Weisung ehrfurchtsvoll entgegen, entwirft den Plan des Schiffes und läfst ihn durch Arbeiter ausführen unter dem Vorgeben, damit zum Weltmeere hinabfahren zu wollen. Wie in dem biblischen Berichte baut er Zellen in das Schiff hinein und verklebt die Fugen mit Erdpech (*ku-up-ri*, dasselbe Wort wie *kopher* 1. Mos. 6,14). „Im Monat des grofsen Šamaš war das Schiff vollendet ... Alles, was ich hatte, lud ich darauf ... Alles, was ich an Lebenssamen aller Art hatte, lud ich darauf. Ich brachte hinauf zum Schiff meine Familie und meine Angehörigen insgesamt. Vieh des Feldes, Getier des Feldes, die Handwerkersöhne insgesamt brachte ich hinauf." Vorzeichen verkünden das Herannahen des Unheils; Utnapištim geht in das Schiff und verschliefst die Tür. „Sobald der Morgen aufleuchtete, stieg vom Fundament des Himmels eine schwarze Wolke herauf. Hadad tost darin, und Nabû und Šarru gehen voran; es gehen die Herolde über Berg und Land ... Die Anunnaki erhoben die Fackeln, machen das Land mit ihrem Glanze erglühen. Hadad's Ungestüm kommt zum Himmel hin, verwandelt alles Helle in Finsternis ... Nicht sieht ein Bruder seinen Bruder, nicht werden erkannt die Menschen vom Himmel her. Die Götter fürchteten die Sturmflut und wichen zurück, stiegen empor zum Himmel des Anu ...... Sechs Tage und Nächte geht dahin der Wind, die Sturmflut, der Orkan fegt das Land nieder. Wie der siebente Tag herankommt, wird der Orkan, die Sturmflut, der Schlachtsturm niedergeschlagen. Es ward ruhig das Meer und der Unheilssturm ward still, die Sturmflut hörte auf. Da ich den Tag schaute ... war die ganze Menschheit zu Schlammerde geworden ... Ich schaute hin auf die Räume im Bereiche des Meeres; nach zwölf Doppelstunden stieg eine Insel auf. An den Nissir war das Schiff hinangekommen; der Berg Nissir fafste das Schiff und liefs es nicht schwanken ... Als der siebente Tag herankam, liefs ich eine Taube los. Es ging die

Taube fort und kam zurück; weil kein Standort da ist, kehrt sie um. Dann liefs ich eine Schwalbe los; es ging die Schwalbe fort und kam zurück; weil kein Standort da ist, kehrt sie um. Dann liefs ich einen Raben los; es ging der Rabe los und sah das Schwinden des Wassers, afs, krächzte, aber kehrte nicht um." Utnapištim tritt ins Freie und bringt auf dem Gipfel des Berges ein Opfer dar. „Die Götter rochen den Duft, die Götter rochen den angenehmen Duft, die Götter sammelten sich wie Fliegen über dem Opferer... Aber Bêl, sobald er herankam, sah er das Schiff, und es ergrimmte Bêl, ward mit Zorn erfüllt über die Götter und sprach: Ist da irgendwer, ein Lebewesen, entkommen? Kein Mensch soll im Strafgericht leben bleiben." Ninib tritt vor und erklärt, dafs Ea der Warner gewesen sei. Dieser empfiehlt dem Bêl, die Menschen künftig nicht mehr durch eine Sturmflut zu vernichten, sondern sie auf andere Weise, durch Löwen, Hungersnot und Pest für ihre Sünden zu strafen. Ea fügt zu seiner Rechtfertigung hinzu: „Ich habe nicht ein Geheimnis der Götter eröffnet; den *Atra-chasis* (wörtlich: den „sehr Weisen"), Traumbilder liefs ich ihn schauen, und so vernahm er das Geheimnis der Götter." — Der Erzähler fährt fort: „Da ging Bêl in das Schiff hinein, ergriff meine Hände und führte mich hinauf, führte mein Weib hinauf und liefs sie niederknien an meiner Seite, berührte unsere Schulter, trat zwischen uns hin und segnete uns: Vormals war Utnapištim ein Mensch; nun sollen Utnapištim und sein Weib sein wie die Götter, und wohnen soll Utnapištim in der Ferne, an der Mündung der Ströme! Da nahmen sie mich, und in der Ferne, an der Mündung der Ströme liefsen sie mich wohnen."

Die Ursprünglichkeit des babylonischen gegenüber dem biblischen Berichte wird nicht nur durch das höhere Alter der Keilschriftversion, sondern auch durch einzelne Züge erwiesen, welche im babylonischen Mythus einfacher und natürlicher erscheinen. So ist es im babylonischen Bêl, welcher den Menschen zürnt, und Ea, welcher den Chasis-atra rettet, während es im biblischen derselbe Jahve sein mufs, der die Menschen zu vernichten beschliefst und doch eine Familie wegen ihrer Frömmigkeit ausnimmt, ohne dafs doch zwischen

der Familie des Noah und der übrigen Menschheit ein absoluter Gegensatz bestehen konnte, der eine solche Ausnahme rechtfertigte, wie ja auch das „radikale Böse", d. h. der Egoismus, als allgemeiner und ausnahmsloser Grundzug der Menschennatur 1. Mos. 6,5 und 8,21 anerkannt wird und sich an den Geretteten selbst, dem trunkenen Noah und dem der Scham ermangelnden Ham 1. Mos. 9,22 betätigt. Auch das Riechen des lieblichen Opferduftes durch die Götter ist bei der rohern babylonischen Vorstellung von ihnen eher zu ertragen als bei dem hebräischen Gottesbegriff, so wenig derselbe auch noch von anthropomorphischen Vorstellungen gereinigt sein mochte. Die Dauer der Flut ist im Babylonischen auf 7 + 7 Tage, im Biblischen beim Jahvisten auf 40 + 3 × 7, beim Elohisten insgesamt auf 365 Tage bestimmt; alle drei Berechnungen sind, wie die Zahlen zeigen, künstlich, aber die babylonische ist weniger übertrieben als die biblischen. Die Aussendung von Vögeln ist beiden Traditionen gemeinsam, bei Berossos geschieht sie dreimal, ohne dafs die Vögel näher bezeichnet werden, im Keilschriftbericht sind es Taube, Schwalbe und Rabe; beim Jahvisten erfordern die dreimal sieben Tage, während deren das Wasser sich verläuft, eine viermalige Aussendung der Vögel; zuerst wird der Rabe ausgesandt und kehrt nicht wieder, da er an den schwimmenden Leichen seine Nahrung findet, eine Begründung, welche der Bericht in der dezenten Weise verschweigt, die uns schon oben S. 56 begegnete. Dann folgt die Taube, welche zurückkehrt, und nochmals eine Taube, welche ein Ölblatt, das Sinnbild des Friedens (vgl. Virgil, Aen. VIII, 116), überbringt, während nach Berossos die zu zweit ausgesandten Vögel mit Schlamm an den Füfsen wiederkehren. Auch an diesem kleinen Zuge zeigt sich, wie die biblische Tradition die vom Auslande überkommenen Sagen in veredelter Gestalt wiedergibt.

Das Gilgameš-Epos (früher Izdubar-Epos genannt), dessen XI. Tafel unser Sintflutbericht entnommen ist, bestand aus zwölf Tafeln, deren jede 300 Zeilen in sechs Kolumnen enthielt. Leider sind von den 3600 Zeilen des Epos viele ganz oder teil-

weise zertrümmert, so dafs vieles in ihm nicht klarzulegen ist. Der allgemeine Gang der Erzählung ist folgender:

I. Tafel: In Erech (Uruk) wohnt der gewaltige Gilgameš; zwei Drittel von ihm sind Gott, ein Drittel Mensch; er sehnt sich nach einem Freunde, Träume kündigen ihm einen solchen an. Auf den Bergen hat Eabani sein Wesen; er ist ganz mit Haaren bedeckt, nährt sich mit den Tieren von Gras, geht mit ihnen zur Tränke, zerreifst die Netze des Jägers und läfst das Wild aus ihnen entkommen. Der Jäger veranlafst eine Buhlerin, sich ihm zu nähern. Sie erzählt ihm von Gilgameš, dem gewaltigen Helden, und er eilt nach Erech, wie es scheint, um seine Kraft an Gilgameš zu erproben.

II. Tafel: Die Begegnung beider Helden führt zu Freundschaft und Waffenbrüderschaft. Durch einen Traum gemahnt, beschliefsen sie, gegen den furchtbaren Tyrannen Chumbaba, der im Zedernwalde wohnt, zu kämpfen.

III. Tafel: Die Mutter des Gilgameš klagt vor Gott Šamaš darüber, dafs er dem Gilgameš ein so mutiges Herz eingegeben habe; er werde den weiten Weg nach dem Zedernwalde ziehen und sich grofsen Gefahren aussetzen.

IV. Tafel: Gilgameš und Eabani gelangen zu dem Zedernwalde, als dessen Wächter Bêl den Chumbaba eingesetzt hat. Eabani will verzagen, wird aber von Gilgameš ermutigt.

V. Tafel: Eabani träumt, dafs sie auf dem Horn eines Berges gestanden hätten, als der Berg zusammenstürzte. Gilgameš deutet den Traum; der Berg sei Chumbaba: „Wir werden Chumbaba packen, werden sein Haupt abschlagen und seinen Leichnam auf das Gefilde werfen.“ Die letzten Kolumnen der Tafel, welche fast ganz verloren sind, werden die Tötung des Chumbaba geschildert haben.

VI. Tafel: Nach dem Kampfe wäscht Gilgameš sich selbst und seine Waffen, zieht neue Kleider an und setzt sich die Königsmütze auf. Da entbrennt die Göttin Ištar in Liebe zu ihm: „Wohlan, Gilgameš, mögest du mein Buhle sein, mögest du mein Mann, möge ich dein Weib sein!“ Sie verspricht ihm einen Wagen von Gold und Edelsteinen, einen herrlichen Palast und Thron, vor dem die Könige sich beugen, dazu

Fruchtbarkeit und Gedeihen der Herden. Aber Gilgameš will von ihrer Liebe nichts wissen: „Wer ist der Buhle, den du in alle Zukunft lieben wirst? Wer ist der Hirtenknabe, der dir immerdar angenehm sein wird?... Thammûz, dem Buhlen deiner Jugend, Jahr für Jahr bestimmtest du ihm Weinen. Als du den bunten Hirtenknaben liebtest, schlugst du ihn und zerbrachst seine Flügel.“ In dieser Weise hält er der Ištar vor, wie sie alle ihre Liebhaber ins Unglück gestürzt habe, und wendet sich von ihr ab. Ištar will sich rächen; sie steigt zum Himmel hinauf und bittet ihren Vater Anu, einen Himmelsstier zu schaffen, der den Gilgameš töten soll. Anu spricht: „Wenn ich tue, was du von mir begehrst, werden sieben magere Jahre kommen; hast du auch für die Menschen Korn gesammelt und für das Vieh Kräuter grofs gemacht?“ (vgl. 1. Mos. 41,36). Ištar bejaht es, der Himmelsstier wird gegen die Freunde gesandt, aber von Gilgameš und Eabani erschlagen. Die Ausführung dieser Szene fehlt; vielleicht kann man ein bekanntes Bildwerk darauf beziehen, wo ein Stier aufrecht zwischen zwei Männern steht, deren einer ihm das Schwert in den Leib stöfst. Ištar steigt auf die Mauern von Erech und spricht einen Fluch über die Stadt aus. Eabani erwidert den Fluch. Gilgameš bereitet den Männern der Stadt in seinem Palast ein Freudenfest.

VII. Tafel: Ein Fragment, vielleicht ein Traumbild, welches dem Eabani seinen Tod ankündigt, enthält die Worte: „Folge mir nach, komm zu mir herab zum Hause der Finsternis, der Wohnung Irkallas, zu dem Hause, dessen Betreter nicht wieder hinausgeht, zu dem Wege, dessen Begehen ohne Umkehr ist, zu dem Hause, dessen Bewohner des Lichts entbehren, wo Erdstaub ihre Nahrung, Lehmerde ihre Speise, sie wie ein Vogel mit einem Flügeltuch bekleidet sind und Licht nicht schauen und in Düsternis wohnen ... Im Hause des Erdstaubes, in das ich hineingegangen, wohnen der Priesterherr und der Priesterdiener, wohnen der Gewaschene und der Verzückte, wohnen die Weltmeergesalbten der grofsen Götter, wohnt Itana, wohnt Gira, wohnt die Königin der Erde, Ereškigal.“ Der Rest der Tafel zeigt uns Eabani auf seinem Krankenlager: „Es hat mich verflucht [das weitere fehlt] ...

Wie einer, der inmitten des Kampfes erschlagen ward, werde ich nicht sterben.“

VIII. Tafel: Eabani ist gestorben. Gilgameš klagt um ihn: „Eabani, mein Freund, mein jüngerer Bruder, Panther des Feldes, wir bestiegen Berge, packten und erschlugen den Himmelsstier, schlugen Chumbaba, der im Zedernwalde wohnte. Nun, was ist das für ein Schlaf, der dich gepackt hat? Du bist düster und hörst mich nicht.“ Aber auch Gilgameš ist in elendem Zustande und klagt: „Sind meine Beine nicht abgezehrt, ist mein Antlitz nicht gesenkt, ist mein Herz nicht schlimm gemacht, sind meine Gesichtszüge nicht zunichte gemacht, ist nicht Weh in meinem Leibe, gleicht mein Antlitz nicht dem eines, der ferne Wege gegangen ist, haben Frost und Glut nicht mein Antlitz verbrannt?“

IX. Tafel: „Gilgameš über seinen Freund Eabani weint qualvoll und jagt über das Feld hin: Werde nicht auch ich, wie Eabani, sterben? Weh ist in meinen Leib hineingezogen, ich habe Furcht vor dem Tode bekommen und jage über das Feld hin. Zu den Füfsen Utnapištims nehme ich den Weg und gehe eilends dahin... Nach Tod und Leben will ich ihn fragen.“ Die letzten Worte spricht er zu dem Skorpionsmenschen, dem er begegnet, und der ihm den Weg zu Utnapištim erklärt. Zwölf Doppelstunden mufs er durch düsterste Finsternis wandern. Dann wird es hell vor ihm, Bäume der Götter mit Edelsteinen als Früchten, Rebengelände zeigen sich seinem Blick.

X. Tafel: Er kommt an das Haus der Siduri; sie fürchtet sich vor ihm und verriegelt die Tür; aber er klagt ihr sein Leid und bittet sie, ihm den Weg zu Utnapištim zu zeigen. Sie erklärt ihm, dafs seit der Vorzeit keiner aufser Šamaš diesen Weg über das Meer hin gefunden habe: „Schwierig ist der Übergangsort, beschwerlich sein Weg, und tief sind die Wasser des Todes, die ihm vorgelagert sind.“ Schliefslich empfindet sie Mitleid und weist ihn an Urnimin, den Schiffer des Utnapištim. Der Schiffer trägt ihm auf, im Walde Bäume für Schiffsstangen zu fällen, und nachdem Gilgameš der Weisung gefolgt ist, tritt er mit ihm die Fahrt an: „Gilgameš und Urnimin stiegen ins Schiff, warfen das Schiff auf die

Welle und fuhren dahin, einen Weg von einem Monat und fünfzehn Tagen." Sie überfahren glücklich die Wasser des Todes, aus der Ferne sieht sie Utnapištim kommen und bemerkt in dem Schiffe den Fremden, bei dessen Anblick er zweifelt, ob er ein Mensch oder ein Gott ist. Gilgameš naht ihm und trägt ihm sein Anliegen vor; er will, wie es scheint, erfahren, wie man dem Tod entgehen, unsterblich wie Utnapištim selbst werden könne. Utnapištim weist ihn auf die Vergänglichkeit alles Irdischen hin: „Machen wir ein Haus für immerdar?... Teilen Brüder für immerdar? Sieht der Kulîlu-Vogel das Antlitz der Sonne für immerdar? Von Anbeginn an gibt es keine Dauer!" Jedem Menschen, so sagt er weiter, ist von den Göttern sein Schicksal bestimmt, aber er erkennt es nicht: „Des Todes Tage werden nicht kundgetan."

XI. Tafel: Gilgameš erwidert: Als Mensch wie er selbst erscheine ja auch Utnapištim; was habe denn er getan, um die Unsterblichkeit zu erlangen? Als Antwort tut ihm Utnapištim das Geheimnis kund, erzählt ihm die Geschichte von der grofsen Flut (oben S. 58—60) und wie Bêl ihm ausnahmsweise die Unsterblichkeit verliehen habe. Nach mancherlei Zeremonien, deren Sinn aus der fragmentarischen Überlieferung nicht ersichtlich ist, weist er ihn an, wie er in der Tiefe des Meeres das Unsterblichkeitskraut finden könne: „Sein Name ist: Als Greis wird der Mensch wieder jung." Daraufhin fährt Gilgameš mit dem Schiffer auf das Meer hinaus, bindet zwei Steine an seine Füfse, gelangt durch sie auf den Grund des Meeres, findet das Kraut, schneidet die Steine los und gelangt wieder nach oben in das Schiff. Auf der Rückfahrt nach Erech halten sie am Lande Rast, Gilgameš nimmt ein Bad, eine Schlange riecht das Kraut und entwendet es. Mit der Klage des Gilgameš darüber, dafs er sich und, wie es scheint, auch seinen Freund nach Verlust des Krautes nicht unsterblich machen könne, und mit der endlichen Rückkehr nach Erech schliefst die Tafel.

XII. Tafel: Hier hat Kolumne II die Worte: „dafs Eabani aus der Erde emporsteige." Es scheint von einem Wunsche des Gilgameš die Rede zu sein, zu dessen Erfüllung er sich

vergebens an Bêl, sodann an Sin wendet; endlich zeigt sich auch hier Ea als der Hilfreiche, indem er dem Nergal befiehlt, den Utukku (den Geist) des Eabani heraufzubeschwören (vgl. 1. Sam. 28,13): „Der Gewaltige, Nergal, öffnete alsbald das Loch der Erde und liefs den Utukku Eabanis wie einen Wind aus der Erde herausfahren.“ Gilgameš — denn nur dieser kann es sein — spricht: „Sage, mein Freund, sage, mein Freund, das Gesetz der Erde, das du gesehen, sage!“ Aus der Antwort sind die Worte erhalten: „Werd' ich es dir nicht sagen, mein Freund, werd' ich es dir nicht sagen? Wenn ich dir das Gesetz der Erde, das ich gesehen, sage ... setze dich, weine.“ Die in der letzten Kolumne erhaltenen Worte scheinen das Schicksal derer zu beklagen, deren Geist nicht zur Ruhe kommen kann, weil ihr Leib nicht begraben wurde. Das Gesetz der Erde aber, welches der Geist des Eabani dem Gilgameš enthüllt, dürfte darin bestanden haben, dafs die Unterwelt den, welcher ihr verfallen ist, nicht wieder losläfst.

Der Gedanke, welchen wir unter dem in der XII. Tafel des Gilgameš-Epos erwähnten „Gesetz der Erde“ nur vermutungsweise annahmen, findet seine volle Bestätigung in einem andern Keilschriftfragment, welches als die Höllenfahrt der Ištar schon lange bekannt war, und berichtet, wie Ištar, die Göttin der Zeugung und des Lebens, in die Unterwelt hinabsteigt, vielleicht, wie man vermutet hat, um auch diese ihrer Herrschaft zu unterwerfen: „Auf das Land ohne Rückkehr setzte Ištar, die Tochter Sins, ihr Ohr, auf das düstere Haus, die Wohnung Irkallas, auf das Haus, dessen Betreter nicht wieder hinausgeht, auf den Weg, dessen Begehen ohne Umkehr ist, auf das Haus, dessen Betreter des Lichts entbehren, wo Erdstaub ihre Nahrung, Lehm ihre Speise, sie Licht nicht schauen, in Düsternis sitzen, bekleidet sind wie ein Vogel mit einem Flügeltuch; auf Tür und Riegel lagert Erdstaub. Wie Ištar am Tor des Landes ohne Rückkehr anlangt, spricht sie zum Pförtner die Worte: Pförtner! Öffne dein Tor, dafs ich hineinkomme! Wenn du dein Tor nicht öffnest, zerschmeifs' ich die Tür, zerbrech' ich den Riegel, zerschmeifs' ich die Schwelle und verrück' ich die Türen, bring' ich hinauf

die Toten; essend, lebendig, sollen mehr als die Lebendigen die Toten sein.“ Der Pförtner meldet die Ankunft der Ištar seiner Herrin Ereškigal; sie befiehlt: „Geh hin, Pförtner, öffne ihr dein Tor! Behandle sie nach den alten Gesetzen!“ Der Pförtner öffnet ihr nach einander die sieben Tore der Unterwelt. Am ersten Tore mufs sie ihre Krone ablegen, beim zweiten ihr Ohrgehänge, beim dritten ihre Halskette, beim vierten ihre Brustschilder, beim fünften ihren Gürtel, beim sechsten die Spangen an Händen und Füfsen, beim siebenten ihr Lendentuch. Jedesmal fragt sie, warum sie sich ihres Schmuckes entkleiden müsse, und erhält immer wieder dieselbe Antwort: „Komm herein, meine Herrin; der Herrin der Erde, also sind ihre Gesetze.“ ... „Sobald Ištar in das Land ohne Rückkehr hinuntergekommen war, sprach Ereškigal zu ihrem Boten Namtâru die Worte: Geh hin, Namtâru, riegle sie ein in meinem Palast, lafs auf sie heraus sechzig Krankheiten, Krankheit der Augen auf ihre Augen, Krankheit der Seiten auf ihre Seiten, Krankheit der Füfse auf ihre Füfse, Krankheit des Herzens auf ihr Herz ...“ Ištar ist gefangen, da gerät alles Zeugen und Gebären auf der Erde ins Stocken, der Stier bleibt fern von der Kuh, der Esel von der Eselin, der Jüngling von dem Mädchen. Die grofsen Götter Sin, Šamaš und Ea sind besorgt um das Schicksal der Lebewelt und senden zur Göttin der Unterwelt einen Boten mit dem Befehl, die Ištar freizugeben. „Als Ereškigal dies vernahm, schlug sie ihre Lende, bifs ihren Finger“, verwünscht den Boten mit der grofsen Verwünschung, befiehlt aber schliefslich ihrem Diener Namtâru: „Besprenge Ištar mit dem Wasser des Lebens und nimm sie von mir weg!“ Der Bote führt den Befehl aus, gibt der Ištar Lendentuch, Spangen, Gürtel, Brustschilder, Halskette, Ohrringe und Krone zurück und läfst sie durch die sieben Tore hinauf zur Oberwelt. Der Rest der Tafel liegt nur in Bruchstücken vor, welche keinen verständlichen Sinn geben. Um so klarer ist der Gedanke, welcher der ganzen Dichtung zugrunde liegt: Alles, was die Todesgöttin einmal gefafst hat, hält sie für immer gefangen, nur nicht die Ištar; alles Lebende stirbt, nicht aber stirbt das Leben:

„Ein kleiner Ring begrenzt unser Leben
Und viele Geschlechter reihen sich dauernd
An ihres Daseins unendliche Kette.“

IV. Die Hebräer bis zum babylonischen Exil.

1. Palästina vor der Invasion der Hebräer.

Wie Babylonien, so war auch Palästina, soweit wir zurückblicken können, bereits von semitischen Stämmen bewohnt, welche in der Bibel bald als Kanaanäer (Jahvist), bald nach einem besonders hervortretenden Stamme als Amoriter (Elohist) bezeichnet werden. Auch die den Süden Palästinas umgebenden und gegen das Kulturland andrängenden Stämme der Amalekiter und Edomiter, der Moabiter und Ammoniter, sowie die weiter südlich wohnenden Stämme der Ismaeliter und Midianiter gehören zur semitischen Völkerfamilie. Ebenso im Norden Palästinas die Phöniker, während es von den im Tale des Orontes ansässigen und zeitweilig zu einem mächtigen Reiche erstarkten Cheta (Hethiter) zweifelhaft bleibt, ob sie semitischen Ursprungs waren oder ob wir in ihnen eine schon in vorhistorischer Zeit von den eingewanderten Semiten nach Norden zurückgedrängte Urbevölkerung zu sehen haben.

Die religiösen Anschauungen dieser Volksstämme sind im wesentlichen noch dieselben, wie wir sie als allgemeinsemitisch oben S. 35 fg. kennen gelernt haben. Den Untergrund der Religion bildet ein weitverbreiteter Kultus von Dämonen, welche man sich nach Sefshaftwerdung der Stämme in der Regel an bestimmte Orte, wie namentlich an Berghöhen *(bâmâh*, plur. *bâmoth)*, gebunden dachte. Der Dämon wurde gewöhnlich als der „Herr“ (*ba'al*, nicht zu verwechseln mit *Ba'al*, dem obersten Gott) des betreffenden Ortes bezeichnet. Zur Verehrung dieses *genius loci* pflegte man aufser dem Altar eine Steinsäule *(mazzebâh)* oder einen Holzpfahl *(ascherâh)* zu errichten, Kultusformen, welche im Verlaufe auf die höhern Götter, wie namentlich auch auf Jahve, übertragen wurden. Neben diesem Dämonenkultus bestand die Verehrung von Hausgöttern (*therâphîm*, auch als Singular gebraucht), welche, wie es scheint, gröfsere oder kleinere Puppen in Menschen-

gestalt waren (1. Mos. 31,19; 1. Sam. 19,13) und mit deren Verlust der Segen aus dem Hause wich (Richt. 18,14–24). Was der Theràphìm für die einzelne Familie, das war der Stammesgott für den ganzen Stamm; als solchen verehrten die Tyrier den *Melqart*, die Ammoniter den *Milkom*, die Moabiter den *Kamoš*, die Hebräer den *Jahve*. Aufser dem Kultus dieser dem Menschen nahestehenden Mächte wurden die Himmelserscheinungen, Sonne, Mond und das ganze himmlische Heer *(zebâ haschschâmajim)* und zu oberst als „Herr“ der Welt der Ba'al (entsprechend dem babylonischen Bêl) verehrt, neben welchem oft *'Asthoreth* (entsprechend der Ištar) als seine Gemahlin steht. Der Kultus dieser schon aus dem Leben in der Wüste mitgebrachten Gottheiten nahm in dem Mafse, wie die Semiten in Kanaan sefshaft wurden und zu Wohlleben gelangten, immer üppigere und zum Teil ausschweifende Formen an. Was die biblische Sage von Sodom und Gomorrha erzählt, mag ein einzelner Fall unter manchen ähnlichen gewesen sein. Das reiche Leben in dem damals gesegneten Lande verführte zu Schwelgerei und Ausschweifungen aller Art, und Hand in Hand damit ging die Auffassung der Götter als finsterer, blutlechzender Mächte, welche oft nur durch Menschenopfer zu begütigen waren. Es ist ja natürlich, dafs man die Erstlinge des Feldes, wohl auch die Erstlinge der Herde den Göttern als Gabe darbrachte, aber eine greuliche Verirrung war es, wenn die Kanaaniter bei besondern Gelegenheiten, namentlich in Fällen grofser Gefahr, dem *Moloch*, der vermutlich eine besondere Form des Ba'al war, ihre erstgeborenen Kinder opferten, wenn sie, wie die Bibel sich euphemistisch ausdrückt, „ihre Söhne durchs Feuer gehen liefsen“, ein Brauch, der auch von den Hebräern übernommen und noch von Manasse, einem der letzten Könige von Juda, befolgt wurde (2. Kön. 21,6). Kaum weniger widerwärtig ist es, wenn zu Ehren der Gottheit von Männern die Kastration geübt und von Jungfrauen das Keuschheitsopfer dargebracht wurde, ein Brauch, der bei den Kanaanitern (5. Mos. 23,18) wie bei den Babyloniern im Schwange war, von denen Herodot (I, 199) berichtet: δεῖ πᾶσαν γυναῖκα ἐπιχωρίην ἱζομένην ἐς ἱρὸν Ἀφροδίτης ἅπαξ ἐν τῇ ζόῃ μιχθῆναι ἀνδρὶ ξείνῳ.

Über die politischen Verhältnisse Palästinas vor der Invasion der Hebräer hat eine vor wenigen Jahrzehnten gemachte Entdeckung überraschende Aufschlüsse gebracht. Wir besprachen oben (S. 26—27) den religiösen Reformversuch, welchen Amenhotep IV., Sohn Amenhoteps III. und seiner Gemahlin Ti, etwa um das Jahr 1400 unternahm. Der Versuch scheiterte an der Übermacht der Priesterschaft; die in Mittelägypten am rechten Ufer des Nils ungefähr gleich weit von Memphis und Theben von Amenhotep IV. gegründete Sonnenstadt Chut-aten wurde zerstört, es lag ein Fluch auf ihr, ihre Stätte blieb wüste liegen. Auf ihrer Trümmerstätte, welche heute nach den benachbarten Ortschaften *El-Amarna* oder *Tell-el-Amarna* heifst, fand man bei Ausgrabungen gegen Ende des Jahres 1887, teils zerstreut, teils in einem Tongefäfs (nach andern in einer Holzkiste) geborgen, gegen dreihundert Tafeln, vielfach trümmerhaft, aus rotem und weifsem Ton, welche einen Teil des von Amenhotep IV. aus Theben herübergebrachten Staatsarchivs enthielten und aus Briefen bestanden, die teils von Königen Mesopotamiens, teils von Statthaltern in Palästina an die Könige Amenhotep III. und IV. gerichtet waren; der gröfste Teil derselben, etwa 250 an Zahl, stammt aus Palästina. Das Erstaunliche aber ist, dafs diese an ägyptische Könige gerichteten Briefe nicht etwa in Hieroglyphen und ägyptischer Sprache, auch nicht in den Landessprachen Palästinas, sondern in Keilschrift und babylonischer Sprache abgefafst waren. Wir entnehmen daraus zunächst die Tatsache, dafs um das Jahr 1400 a. C. die babylonische, in Keilschrift geschriebene Sprache für ganz Vorderasien das übliche Mittel für den diplomatischen Verkehr bildete. Natürlich mufsten Keilschrift und Sprache in Palästina schulmäfsig erlernt werden, und ohne Zweifel bediente man sich dazu keilschriftlicher, aus Babylonien bezogener Texte. Auf diesem Wege konnten dann babylonische Sagenstoffe nach Palästina herüberwandern und von seinen Bewohnern weiterhin zu den eingewanderten Hebräern übergehen. Aber noch mehr. Zwischen dem nördlichen Palästina und dem Euphrat lernen wir aus den Briefen 16—24 (Winckler) ein Reich der *Mitani* kennen, deren Könige mit den Pharaonen korrespondieren und deren

Namen *Artatama*, *Šutarna*, *Artašumara* und *Dušratta* allem Anscheine nach iranisch sind, so dafs sich hier ein Weg eröffnet, auf welchem schon in so früher Zeit der in Babylonien nicht nachweisbare Mythus vom Sündenfall von den Iraniern nach Palästina und schliefslich zu den Hebräern gelangen konnte. — Über die politischen Verhältnisse Palästinas gewinnen wir aus den Amarna-Briefen ein Bild, welchem die biblischen Schilderungen von dem Vorleben Abrahams, Isaaks und Jakobs im Heiligen Lande sich in keiner Weise einpassen lassen. Palästina ist nicht ein Land, von dem Abraham zu Lot sagen konnte: „Steht dir nicht alles Land offen? Willst du zur Linken, so will ich zur Rechten!", nicht ein Land, wo man beliebig seine Zelte abbrechen konnte, um sie, wie Abraham, von Sichem in die Gegend von Beth-El und weiterhin in die Gegend von Hebron zu verpflanzen, nicht ein Land, wo Lot sich behaglich in der reichen Jordanaue mit seinen Schafen und Kamelen niederlassen konnte; sondern wir finden nach den Amarna-Briefen um das Jahr 1400 Palästina als ein unter ägyptischer Oberhoheit stehendes Land, dessen einzelne Distrikte mit befestigten Städten von Statthaltern oder Lehnsfürsten verwaltet werden. Manche derselben leben in Frieden (Brief 106. 168), viele befehden einander, schildern in den Briefen, wie ihr Land von dem Nachbar bedrängt, wie ihre befestigte Hauptstadt belagert wird und sich nicht mehr lange halten kann, wenn der Pharao nicht schleunigst Truppen oder Geld schickt. Hingegen verteidigen sich wieder die Bedränger in Briefen an den König, bitten um Sendung ägyptischer Gesandten, um den Streitfall zu untersuchen; alle aber ersterben in Unterwürfigkeit vor dem Pharao, werfen sich vor ihm brieflich sieben- und siebenmal zur Erde, bezeichnen ihn als ihren Herrn und König, ihren Gott, ihre Sonne, wobei, wie es scheint, allerlei Floskeln aus Hymnen an den Sonnengott auf den König übertragen werden. Daneben werden die einzelnen Distrikte beunruhigt durch räuberische Nomadenhorden, unter denen namentlich die *Chabiri* allerwärts, im Norden bei Tyrus und Sidon wie im Süden bei Jerusalem, ihr Unwesen treiben. Man hat in diesen *Chabiri* die Hebräer (hebr. *'Ibrî*, plur. *'Ibrîm*) finden wollen, doch ist die Sache

sehr unwahrscheinlich, da die Zeit der Amarna-Briefe für die Periode der Erzväter zu spät, für die Invasion unter Josuah zu früh ist. Möglich ist, dafs *Chabiri*, entsprechend dem hebräischen *'Ibri*, allgemein die „Jenseitigen", die von jenseits der Grenze eindringenden Wüstenstämme bezeichnet, und dafs der Name später auf dem vom Ostjordanland her eindringenden Stamme der Hebräer haften blieb. Als Probe dieser merkwürdigen Korrespondenz teilen wir auszugsweise zwei Briefe (179/80 Winckler = 286/87 Knudtzon) mit, in welchen *Abd-chiba*, der Lehnsfürst von *Urusalim* (Jerusalem) den Pharao seiner Treue versichert, sich gegen Verleumdungen verteidigt, statt der ägyptischen Besatzung, die man zurückgezogen hat, um eine neue bittet, und nicht undeutlich zu verstehen gibt, dafs die vom Pharao gesandten Beamten sich von den Chabiri haben gewinnen lassen und das Land ihren Verwüstungen preisgeben.

Aus Brief 179:

„An den König, meinen Herrn: Abd-chiba, dein Diener. Zu Füfsen meines Herrn, des Königs, sieben- und siebenmal falle ich. Was habe ich getan wider den König, meinen Herrn? Man verleumdet mich vor dem König, meinem Herrn, indem man sagt: Abd-chiba ist abgefallen von dem König, seinem Herrn. Siehe, weder mein Vater noch meine Mutter hat mich gesetzt an diesen Ort. Der mächtige Arm des Königs hat mich eingeführt in mein väterliches Gebiet. Warum sollte ich da begehen ein Verbrechen gegen den König, meinen Herrn? So wahr der König lebt, weil ich sagte dem Beamten des Königs, meines Herrn: Warum bevorzugt ihr die Chabiri und die ansässigen Lehnsfürsten schädigt ihr? deshalb verleumden sie mich beim König. Weil ich sage: es wird zugrunde gerichtet das Gebiet des Königs, meines Herrn, deshalb verleumden sie mich beim König, meinem Herrn. Es wisse der König, mein Herr, dafs der König, mein Herr, gestellt hatte Besatzung, aber es hat sie genommen Janchamu; nicht ist da Besatzung. Es sorge der König für sein Land und bekümmere sich um sein Land: abgefallen sind die Ili-milku gehörigen Städte des Königs,

meines Herrn, und es wird verloren gehen das ganze Gebiet des Königs. Darum möge sorgen der König, mein Herr, für sein Land. Ich denke: ich will zu Hofe ziehen zum König, meinem Herrn, und sehen das Antlitz des Königs, meines Herrn, aber die Feinde sind mächtig über mich, und ich vermag nicht zu Hofe zu ziehen zum König, meinem Herrn. Darum befinde der König, mein Herr, für gut, zu schicken Besatzung, damit ich zu Hofe ziehen und sehen kann das Antlitz des Königs, meines Herrn.... Darum schicke Truppen der König, mein Herr; nicht besitzt noch Gebiet der König, die Chabiri verwüsten alles Gebiet des Königs. Wenn da sein werden Truppen in diesem Jahre, so wird verbleiben das Gebiet dem König, meinem Herrn, wenn aber keine Truppen da sind, so ist das Gebiet des Königs, meines Herrn, verloren. — An den Schreiber des Königs, meines Herrn: Abd-chiba, dein Diener. Trage vor die Worte deutlich dem König, meinem Herrn: Zugrunde geht das ganze Gebiet des Königs, meines Herrn!“

Aus Brief 180:

„An den König, meinen Herrn: Abd-chiba, dein Diener. Zu Füfsen meines Herrn siebenmal und siebenmal falle ich... Es wisse der König, alle Staaten haben geschlossen gegen mich Feindschaft, darum sorge der König für sein Land. Siehe, das Gebiet von *Gazri* (Gezer), das von *Askaluna* (Askalon) und die Stadt *Lakiš* haben ihnen gegeben Speise, Öl und allen Bedarf. Darum schicke der König Truppen gegen die Fürsten, welche sich vergehen gegen den König, meinen Herrn... Siehe, dieses Land *Urusalim* (Jerusalem), weder mein Vater noch meine Mutter hat es mir gegeben, der mächtige Arm des Königs hat es mir gegeben. Siehe, diese Tat ist eine Tat Milkiels und eine Tat der Söhne Lapajas, welche ausliefern das Land des Königs den Chabiri.“ —

2. Sagenhafte Vorgeschichte der Hebräer.

Wie bei den Griechen und Römern, so geht auch bei den Hebräern ihrer eigentlichen Geschichte eine Periode vorher, welche in der Erinnerung des Volkes sich nur in sagenhaft

ausgeschmückter und verherrlichter Form erhalten hat, so dafs es schwer und stellenweise unmöglich ist, den historischen Kern herauszuschälen, der in diesen Sagen vorhanden sein mag.

Als Stammvater ihres Volkes betrachten die Hebräer den in der zehnten Generation nach der grofsen Flut lebenden Abram, später Abraham genannt, welcher mit seinem Weibe Sarai, seinem Vater Tharah und seinen Brüdern Nahor und Haran ursprünglich zu Ur in Chaldäa wohnt, von dort mit ihnen nach Haran am obern Laufe des Euphrat übersiedelt und von Haran, wo er die übrige Familie zurückläfst, auf Jahves Befehl mit seinem Weibe Sarai und seinem Neffen Lot nach Palästina auswandert, um zunächst seine Zelte in der Gegend von Sichem zwischen den Bergen Ebal und Garizim aufzuschlagen. Von da zieht er in die Gegend südlich vom Garizim zwischen Bethel und Ai, weilt aus Anlafs einer Teuerung in Ägypten, wo er aus Furcht für seine Sicherheit sein Weib für seine Schwester ausgibt (ein Sagenmotiv, welches noch zweimal wiederkehrt), und kehrt mit Lot in die Gegend zwischen Bethel und Ai zurück. Da sie beide einen ausgebreiteten Besitz an Zelten, Rindern und Schafen haben, und zwischen ihren Hirten Streitigkeiten entstehen, so schlägt Abraham eine friedliche Trennung vor und läfst, als wäre Palästina damals ein fast herrenloses Land gewesen, in welchem man, ungehindert durch die spärlichen Bewohner, seinen Wohnsitz wechseln könnte, dem Lot die Wahl mit den Worten: „Steht dir nicht das ganze Land offen? Lieber, scheide dich von mir; willst du zur Linken, so will ich zur Rechten, oder willst du zur Rechten, so will ich zur Linken“, worauf Lot die wasserreiche Jordanaue wählt, während dem Abraham von Jahve befohlen wird: „Mache dich auf und durchziehe das Land nach seiner Länge und Breite“, worauf Abraham nach Süden weiterzieht und seine Zelte schliefslich in dem Hain Mamre's unweit Hebron aufschlägt. Diese Schilderungen passen eher auf das Vorleben, wie es die semitischen Stämme in den weiten, von fruchtbaren Landstrichen durchsetzten Steppen und Wüsten der Halbinsel Arabien geführt haben mochten, als auf Palästina, von dem wir aus den Amarna-Briefen wissen, dafs es ein Land mit sefshafter Bevölkerung

und befestigten Städten war, welches von kleinen, auf ihr Gebiet eifersüchtigen Fürsten unter ägyptischer Oberhoheit verwaltet wurde. Da Sarai unfruchtbar ist, erzeugt Abraham mit einem Nebenweibe, der Hagar, den Ismael, und auf Grund einer Verheifsung, über die er bei seinem hohen Alter „lachte" (*jizchâq*, 1. Mos. 17,17), mit der Sara, wie sie nun hiefs, den Isaak (hebr. *Jizchâq*), so dafs Ismael und Isaak Halbbrüder, hingegen die beiden Söhne Isaaks, Edom (Esau) und Jakob, Brüder sind, worin sich das Bewufstsein der Hebräer ausspricht, in einer entferntern Verwandtschaft mit den Ismaelitern (Nordarabern) und in einer nähern mit den Edomitern zu stehen. Vorher schon hatte Abraham vorübergehend in der Philisterstadt Gerar gewohnt, wo zum zweiten Male die Legende vorkommt, dafs er aus Furcht sein Weib für seine Schwester ausgibt, worauf der Philisterkönig Abimelech nach ihr begehrt, aber noch rechtzeitig erfährt, dafs sie Abrahams Weib ist. Nachdem Abraham mit Abimelech in dem südlich von Gerar gelegenen Beerseba einen Vertrag geschlossen hat, bleibt er zunächst in Beerseba wohnen. Von hier aus unternimmt er die weite Reise nach dem Berge Morija, dem spätern Tempelplatze in Jerusalem, um dort auf Jahves Befehl seinen Sohn Isaak und sodann an dessen Stelle einen Widder zu opfern, eine Sage, welche aus dem Bestreben erwachsen zu sein scheint, dem Tempelplatze die Weihe zu verleihen, schon in grauer Vorzeit eine Opferstätte des Stammvaters Abraham gewesen zu sein. Nachdem Abraham nach Beerseba zurückgekehrt ist, um dort zu wohnen, finden wir ihn weiterhin wieder im Hain des Mamre bei Hebron, wo Sara stirbt. Hier kauft Abraham für 400 Silbersekel (1000 Mark) von den Hethitern ein Grundstück mit der Höhle Machpela zum Erbbegräbnis, in welchem Sara und später er selbst bestattet werden, ein Zug der Sage, welcher bestimmt zu sein scheint, für die Nachkommen ein Eigentumsrecht auf diese Örtlichkeit zu begründen. Nach Saras Tod sendet Abraham seinen Hausmeister Elieser nach dem fernen Haran am Euphrat, um aus seiner Verwandtschaft ein Weib für Isaak zu freien. Elieser gelangt dort in das Haus des Bethuel, des Neffen Abrahams, freit um Rebekka, die Tochter Bethuels und Schwester

Labans, und bringt sie nach Hebron zurück, wo sie Isaaks Gattin wird. Auch bei Isaak kehrt mit Variationen die Erzählung wieder, wie er aus Anlafs einer Teuerung nach Gerar zieht, dort Rebekka für seine Schwester ausgibt und vom Philisterkönig Abimelech darüber zurechtgewiesen wird; später finden wir Isaak wieder in Beerseba. Inzwischen hatte ihm Rebekka Zwillinge geboren, den Esau und Jakob, aus dessen Namen (*jáaqob*, „er hat die Ferse gefafst“, „er hat überlistet“) die Legende von der zweimaligen Überlistung des Esau durch Jakob herausgesponnen zu sein scheint, wie er seinem Bruder die Erstgeburt für ein Linsengericht abkauft und weiterhin unter Rebekkas Mitwirkung den für Esau bestimmten Segen des Isaak entwendet. Aus Furcht vor der Rache seines Bruders flieht Jakob nach Haran zu seinem Oheim Laban, dient diesem sieben Jahre um Lea, weitere sieben um Rahel und noch sechs Jahre um einen Anteil an dessen Herden, wobei der Oheim den Neffen betrügt und wieder von ihm betrogen wird. Infolge der zwischen beiden eingetretenen Verstimmung entflieht Jakob heimlich mit seinen Weibern, Kindern und Herden; Laban setzt ihm nach, erreicht ihn auf dem Gebirge Gilead, sucht vergebens nach dem von Rahel ihm entwendeten Theràphim und schliefst mit Jakob Frieden. Nach dem Abschied von Laban zieht Jakob über den Jordan, versöhnt sich mit seinem Bruder Esau und läfst sich in Sichem, dem ersten Wohnplatze seines Grofsvaters Abraham, mit seinen zwölf Söhnen nieder. Von ihnen hat Lea ihm Ruben, Simeon, Levi und Juda geboren, sodann hat er von Rahels Leibmagd Bilha den Dan und Naphthali, von Leas Leibmagd Silpa den Gad und Asser, weiter von Lea selbst noch den Issaschar und Sebulon, und endlich von Rahel den Joseph und viel später erst, bei seiner Übersiedlung nach dem Süden, den Benjamin. Hier betreten wir zuerst historischen Boden, sofern sich das gesamte Israel nach seiner Besitznahme des Gelobten Landes in zwölf Stämme gliederte, wobei Levi ausscheidet und dafür Joseph durch seine beiden Söhne, Ephraim und Manasse, vertreten ist. Diese zwölf Stämme des Volkes benennen sich nach ihren wirklichen oder vermeintlichen Ahnherren, und die Zusammengehörigkeit des Volkes Israel gegen-

über der vertriebenen kanaanäischen Bevölkerung kommt dadurch zum Ausdruck, dafs die Sage allen zwölf Stammherren als gemeinsamen Ahnherrn den Jakob gab.

Von Jakob wird weiter erzählt, wie er von den Sichemiten ein Grundstück für 100 Kesitha (mutmafslich 400 Sekel) erwirbt, dann aber infolge eines Racheaktes, welchen zwei seiner Söhne an den Bewohnern von Sichem ausüben, ähnlich wie Abraham, südwärts über Bethel und Bethlehem, wo Rahel bei der Geburt des Benjamin stirbt, nach Hebron zieht. Dort trifft er seinen Vater Isaak noch am Leben und bleibt auch nach dessen erfolgtem Tode in der Gegend von Hebron mit seinen zwölf Söhnen und ihren Familien wohnen. Weiter hören wir, wie Jakob von Hebron aus seine zehn ältesten Söhne nach Sichem schickt, um dort das Vieh zu hüten, ungeachtet des von Simeon und Levi in Sichem angerichteten Blutbades, wie auch der grofsen Entfernung zwischen Hebron und Sichem (etwa 100 Kilometer). Unbekümmert um diese materiellen und räumlichen Unwahrscheinlichkeiten erzählt die Sage weiter, wie Jakob seinen siebzehnjährigen Sohn Joseph zu den Brüdern schickt, welche er endlich in Dothan (unweit Jesreel) findet. Da er sich durch hochmütige Träume und durch seine Bevorzugung von seiten des Vaters bei den Brüdern mifsliebig gemacht hat, beschliefsen diese, ihn zu töten, werfen ihn in eine Grube (angeblich die, welche noch heute nördlich vom See Genezareth gezeigt wird) und verkaufen ihn schliefslich für zwanzig Silbersekel an vorüberziehende ismaelitische Kaufleute, die ihn nach Ägypten bringen. Hier erwirbt ihn Potiphar, ein Hofbeamter und Oberster der Leibwache des Pharao. Von Potiphars Weib verleumdet, wird er ins Gefängnis geworfen, erwirbt die Gunst des Gefängnisaufsehers und wird von ihm mit der Bedienung der übrigen Gefangenen betraut. Zwei derselben, der Mundschenk und der Bäcker Pharaos, haben Träume, welche Joseph deutet. Der Bäcker wird hingerichtet, der Mundschenk wieder in sein Amt eingesetzt. Zwei Jahre vergehen, ohne dafs er sich für den gefangenen Joseph verwendet. Da hat Pharao seine beiden Träume von den sieben fetten Kühen, die von den sieben magern Kühen, und von den sieben fetten Ähren, die von den

sieben magern Ähren verschlungen werden. Niemand kann die Träume deuten. Da gedenkt der Mundschenk des Joseph. Er wird aus dem Gefängnis geholt und legt dem Pharao seine Träume aus: Es werden sieben fette und nach ihnen sieben magere Jahre kommen. Er rät dem Pharao, während der fetten Jahre Getreide für die kommenden Zeiten der Not aufzuspeichern, und Pharao macht ihn zum Aufseher über das ganze Land Ägypten und gibt ihm Asnath, die Tochter des Oberpriesters von On (Heliopolis) zum Weibe, welche dem Joseph noch vor den Jahren der Teuerung zwei Söhne, Manasse und Ephraim, gebiert. Auf die Jahre des Überflusses folgen sieben Jahre der grofsen Not; die Ägypter verbrauchen all ihr Geld, um von Joseph Getreide zu kaufen, und verpfänden nach und nach, um leben zu können, ihre Herden, ihre Äcker und schliefslich sich selbst dem Pharao, der sie als Leibeigene in ihrem Besitze beläfst mit der Bedingung, dafs sie von allen Einnahmen den fünften Teil an Pharao abgeben müssen. Auch auf Kanaan lastet die Hungersnot, und Jakob sendet seine zehn ältesten Söhne nach Ägypten, um Speise zu kaufen. Joseph erkennt seine Brüder, ohne dafs sie ihn erkennen. Er fährt sie hart an, erklärt sie für Kundschafter, fragt sie nach ihren Familienverhältnissen, verlangt, dafs sie den Benjamin nach Ägypten bringen, hält den Simeon als Pfand zurück und entläfst die übrigen, nachdem er ihre Esel mit Säcken voll Getreide und dem Geld oben in den Säcken hat beladen lassen. Sie kommen nach Hebron zurück, das Getreide wird aufgebraucht, die Hungersnot dauert fort. Ungern läfst Jakob den Benjamin mitziehn, als die Söhne zum zweiten Male nach Ägypten reisen. Joseph läfst sie bewirten, wobei dem Benjamin fünfmal so viel vorgelegt wird wie den übrigen (1. Mos. 43,34). Hierauf läfst er ihre Esel mit Getreidesäcken beladen, das Geld oben in die Säcke legen, in Benjamins Sack aber seinen silbernen Becher, „aus dem er zu wahrsagen pflegte“, verstecken. Kaum haben die Männer die Stadt verlassen, so läfst er ihnen nachsetzen und sie zurückholen. Der Becher wird in Benjamins Sack gefunden, und Joseph will den Benjamin zurückbehalten. Nachdem die Angst der Brüder aufs höchste gestiegen ist, kann sich Joseph

nicht länger halten, und in einer ergreifenden Szene gibt er sich seinen Brüdern zu erkennen. Er veranlafst sie, nach Kanaan zurückzuziehen und seinen Vater mit seiner ganzen Familie und aller seiner Habe nach Ägypten zu holen. Sie kehren zurück, Jakob willigt ein und siedelt mit seinen Weibern, Nachkommen und Herden nach Ägypten über, wo ihnen auf Josephs Verwenden von Pharao das Weideland Gosen im Nordosten von Ägypten zur Wohnung angewiesen wird. Die Gesamtzahl der Nachkommen Jakobs ohne die Weiber beträgt sechsundsechzig, mit Einschlufs Josephs, seiner beiden Söhne und Jakob selbst siebenzig Seelen. Jakob stirbt in Ägypten, sein Leichnam wird unter grofsen Feierlichkeiten nach Hebron übergeführt und dort im Erbbegräbnis der Familie bestattet. Seine Nachkommen aber bleiben im Lande Gosen wohnen.

Vierhundertunddreifsig Jahre verstreichen; die Familie Jakobs ist zu einem Volke von 600000 wehrfähigen Männern geworden. Ein neuer Pharao herrscht über Ägypten, „der wufste nichts von Joseph". Mit Besorgnis sieht der Pharao (angeblich Ramses II., 1297—1230 a. C.) das Anwachsen der israelitischen Bevölkerung; er bedrückt sie durch Frondienste beim Bau der Städte Pithom und Ramses (im nordöstlichen Ägypten) und befiehlt schliefslich, dafs alle männlichen Kinder nach der Geburt im Nil ertränkt werden sollen. Ein hebräisches Knäblein wird von der Königstochter im Schilf des Nilwassers gefunden; sie nennt ihn Mose, nimmt ihn an Kindes Statt an und läfst ihn nach einer allerdings sehr spät auftretenden Behauptung (Apostelgesch. 7,22) in aller Weisheit der Ägypter erziehen. Herangewachsen, ist er Zeuge der Mifshandlung eines Hebräers durch einen Ägypter, tötet diesen und flieht nach Midian, wo er die Schafe des Oberpriesters Jethro hütet und dessen Tochter Zippora heiratet, die ihm den Gerson gebiert. Am Berge Horeb erscheint ihm Jahve in einem brennenden Dornbusch und befiehlt ihm, das Volk Israel aus Ägypten auszuführen. Wie vorher bei seiner Flucht, zeigt sich auch hier Mose furchtsam und zaghaft, ein Charakterzug, der nicht recht zu dem gewaltigen und oft gewalttätigen Manne passen will, als welcher Mose später erscheint. Sein Bruder Aaron

wird ihm beigegeben, beide bekunden vor ihren Landesgenossen durch Wunderzeichen ihre göttliche Sendung und treten vor Pharao (es müfste, da nach 2. Mos. 2,23 der vorige Pharao gestorben war, dessen Sohn, also Merneptah I., seit 1230 a. C., gewesen sein) und fordern die Freilassung der Hebräer. Da Jahve Pharaos Herz verstockt hat, so zeigt er sich widerspenstig, und furchtbare Plagen kommen über Ägypten, bei denen der sagenhafte Charakter sich ins Märchenhafte verliert. Da soll alles Wasser des Nils sieben Tage lang in Blut verwandelt worden sein, da sollen der Reihe nach Frösche, Stechmücken, Hundsfliegen, Rinderpest, Blattern, Hagel und Heuschrecken ganz Ägypten heimgesucht haben; sodann läfst Jahve drei Tage lang eine Finsternis über Ägypten kommen, so dicht, dafs man sie greifen konnte, während es in den Wohnungen der Hebräer hell bleibt. Aber immer wieder nimmt Pharao die schon gegebene Erlaubnis zum Auszuge zurück. Endlich tötet Jahve in der Nacht des vierzehnten Nisan alle Erstgeburt in Ägypten, während die Hebräer in ihren Häusern zu ungesäuerten Broten das Passahlamm essen und mit seinem Blute ihre Türpfosten bestreichen, so dafs Jahve ihre Wohnungen von denen der Ägypter unterscheiden und verschonen kann. Jetzt endlich läfst Pharao die Israeliten ziehen; in der Eile brechen sie auf und nehmen die von den Ägyptern entliehenen goldenen und silbernen Gefäfse mit sich, und so wenig geklärt ist noch die hebräische Gottesvorstellung, dafs sie diesen Diebstahl auf Jahves Geheifs vollführen (2. Mos. 11,2 und 2. Mos. 12,35). Die Hebräer gegelangen an das Rote Meer, Pharao setzt ihnen nach, die Wasser des Meeres treten auf Jahves Geheifs aus einander, die Hebräer ziehen zwischen den einen Damm bildenden Gewässern trocknen Fufses hindurch, während der sie verfolgende Pharao mit allen seinen Reitern und Streitwagen in dem zurückflutenden Wasser ertrinkt. Das Volk zieht weiter südwärts in der Wüste Sin, erringt einen Sieg über die Amalekiter und gelangt drei Monate nach dem Auszuge an den Berg Sinai (Horeb). Mose steigt auf den Berg. Unter Donner, Blitz und Erdbeben werden dem Volke die zehn Gebote durch Jahve selbst (19,9. 20,22), die Rechtssatzungen und Kultusvorschriften

durch Mose mitgeteilt. Während Mose vierzig Tage auf dem Berge verweilt, verfertigt Aaron auf Drängen des Volkes aus den goldenen Ringen der Weiber und Kinder ein goldenes Kalb, dem zu Ehren ein Fest gefeiert wird. Mose kommt zurück, zerschmettert im Zorn die von Jahve selbst angefertigten und beschriebenen Tafeln (2. Mos. 32,16), läfst das Volk den Goldstaub des zerstofsenen Kalbes in Wasser trinken und durch die Söhne Levis 3000 Mann im Lager erschlagen. Dann verfertigt er neue Tafeln, steigt auf den Berg, wo er wiederum vierzig Tage ohne Speise und Trank verweilt, die „zehn Gebote“ auf die Tafeln schreibt (2. Mos. 34,28) und weitere Kultusgebote mündlich von Jahve empfängt und dem Volke überbringt. Im zweiten Jahre nach dem Auszuge zieht das Volk vom Berge Sinai nordwärts, ernährt durch das täglich gesammelte Manna und geleitet durch die Wolkensäule, in welcher Jahve vor ihnen herzieht. Sie gelangen an die Südgrenze Palästinas und senden Kundschafter aus, welche von der Fruchtbarkeit des Landes, aber auch von der grofsen Kraft seiner Bewohner berichten. Das Volk verzagt, und Jahve bestimmt, dafs sie vierzig Jahre lang in der Wüste verweilen sollen, bis eine neue Generation herangewachsen ist; von allen Männern über zwanzig Jahre sollen nur Josua und Kaleb in das verheifsene Land gelangen. Nachdem sodann die Israeliten noch achtunddreifsig Jahre auf der Halbinsel Sinai herumgezogen und während dieser ganzen Zeit durch das täglich gesammelte Manna ernährt worden sind, wollen sie durch das Land der Edomiter (zwischen dem Toten Meer und dem Älanitischen Meerbusen) durchziehen. Diese verweigern ihnen den Durchzug; sie wenden sich nach Süden, ziehen am Älanitischen Meerbusen um das Edomiterland herum, wenden sich dann nordwärts und gelangen zwischen Moabitern und Ammonitern durch in das Gebiet der Amoriter östlich vom Jordan. Sie schlagen diese, nehmen ihr Land ein und gelangen, immer weiter nach Norden vordringend, bis zum Reich Basan nordöstlich vom Gebirge Gilead. Sie besiegen den König von Basan und ziehen wieder südwärts bis an den Jordan gegenüber Jericho in die Nachbarschaft der Moabiter. Balak, König der Moabiter, fürchtet sie und läfst den

Propheten Bileam von Pehor am Euphrat holen, um das Volk zu verfluchen, er aber mufs es auf Jahves Befehl segnen. Das Land der Amoriter und Basan wird an die Stämme Ruben, Gad und Halb-Manasse verteilt, unter der Bedingung, dafs sie helfen, das Land jenseits des Jordan zu erobern. Mose schärft noch einmal dem Volke das ganze Gesetz ein (Deuteronomium) und stirbt auf dem Berge Nebo, nachdem er seinen Diener Josua zu seinem Nachfolger eingesetzt hat.

Diese Vorgeschichte des hebräischen Volkes, wie sie in den fünf Büchern Mose in schlichter, epischer Form, stellenweise mit grofser poetischer Kraft und Anmut vorgetragen wird, enthält ohne Zweifel in allen drei Perioden, dem Leben der Erzväter in Palästina, dem vierhundertjährigen Aufenthalt des Volkes in Ägypten und endlich seinem vierzigjährigen Zuge durch die Wüste, alte, in den Familien fortgeerbte historische Erinnerungen, wofür schon die zahlreichen Aufzählungen von Namen und Familienstammbäumen Zeugnis ablegen. Aber diese Erinnerungen sind durch poetische Ausschmückung und Steigerung der Begebenheiten ins Wunderbare erhoben und dermafsen verdunkelt worden, dafs es nicht möglich sein dürfte, die Tatsachen zu ermitteln, welche ihnen zugrunde gelegen haben. Am wenigsten Anspruch auf historischen Wert haben die Erlebnisse der drei Erzväter im heiligen Lande. Schon ihre Namen Abram (hoher Vater), später Abraham (gedeutet als Vater der Menge), Isaak (er hat gelacht) und Jakob (er hat überlistet) zeigen eine verdächtige Analogie mit den erzählten Begebenheiten; die Schilderung ihres Lebens und Treibens will nicht zu dem Bilde von Palästina stimmen, welches wir zweihundert Jahre später aus den Amarna-Briefen erhalten, und wiederholt tritt die Tendenz hervor, eine Art Anspruch auf den Besitz des Heiligen Landes, durch genaue Darlegung des Grunderwerbs von seiten Abrahams in Hebron und Jakobs in Sichem, zu begründen. Somit besteht die Möglichkeit, dafs die Vorfahren des israelitischen Volkes vor seiner Invasion unter Josua das Heilige Land überhaupt nie betreten haben. — Gröfsere Wahrscheinlichkeit hat ein längeres Wohnen des hebräischen Stammes in einem Grenzdistrikt des nord-

östlichen Ägyptens; denn es ist öfter vorgekommen, dafs die Ägypter einem aus der Wüste gegen das reiche Land andrängenden Nomadenstamme Wohnsitze an der Grenze einräumten, teils um Ruhe vor ihnen zu haben, teils um in ihnen einen Schutzwall gegen weitere Eindringlinge zu besitzen. Auffallenderweise aber haben die Denkmäler Ägyptens nach dem Urteil unbefangener Ägyptologen keine Erinnerung an das Wohnen der Hebräer in ihrem Lande, an ihren gewaltsamen Aufbruch und an den Untergang eines Pharao bei ihrer Verfolgung erhalten. Es könnte sich also dabei nur um kleine Vorkommnisse handeln, welche von der dichtenden Sage ins Fabelhafte gesteigert worden sind. — Möglich und sogar wahrscheinlich ist es endlich, dafs das Nomadenvolk der Hebräer vor der Invasion Palästinas längere Zeit in den Steppengebieten der Halbinsel Sinai mit seinen Zelten und Herden umhergezogen ist und an dem alten Götterberge Horeb durch einen hervorragenden Heerführer die Grundgesetze seiner theokratischen Verfassung erhalten hat, bis es endlich, gestärkt durch das entbehrungsreiche Wüstenleben, die Kraft in sich fand, zuerst vergeblich von Süden her, dann mit besserm Erfolge von Nordosten und Osten aus in das ihnen so oft verheifsene, mit andern Worten, in das so lange und heifs von ihnen begehrte Kulturland Palästinas einzubrechen und seine bisherigen Bewohner unter harten und grausamen Kämpfen auszurotten. Viele, welche Abraham, Isaak und Jakob preisgeben, möchten doch an der Geschichtlichkeit des Mose als Begründer des hebräischen Monotheismus festhalten. Aber wenn, wie wir später sehen werden, das Deuteronomium das Gesetzbuch des Königs Josia um 622 a. C., und der Leviticus, nach einer sehr einleuchtenden Hypothese, erst das Gesetzbuch des zweiten Tempels unter Esra (458 a. C.) und Nehemia ist — was bleibt dann von Mose noch übrig? Die von der Sage ausgeschmückte Gestalt eines uralten Heros der Gesetzgebung, auf dessen Namen man alle die in der Folgezeit nach und nach entstandenen theokratischen Gesetze des Volkes Israel zurückführte, um ihnen dadurch eine höhere Sanktion zu verleihen.

3. Geschichte der Hebräer von der Eroberung Palästinas bis zum babylonischen Exil.

In der Geschichte der Hebräer gewinnen wir zum erstenmal festern Boden in der Tatsache, dafs um die Zeit, wo das Reich der Cheta im Norden zerfallen und der Einflufs Ägyptens im Süden Palästinas gebrochen war, also etwa um das Jahr 1150 a. C., das nomadisierende Volk der Hebräer aus der Wüste vom Ostjordanlande her in Palästina eindrang, um es unter harten Kämpfen und einer oft grausamen Ausrottung der Bewohner in Besitz zu nehmen. Dafs dabei die Kinder Israel nicht von der Halbinsel Sinai her, wo sie nach ihrer Tradition zuletzt geweilt hatten, sondern vom Waldgebirge Gilead im Ostjordanlande zu beiden Seiten des Jabok aus eindrangen, ist nicht weiter auffallend, wenn man bedenkt, dafs im Süden Palästinas die Midianiter, Amalekiter und Edomiter den Durchbruch schwer oder unmöglich machten, während im Osten ein Durchzug zwischen Moab und Ammon und eine Überwältigung der das Gebirgsland besitzenden Amoriter leichter ausführbar war. Hier im Ostjordanland setzten sich die Stämme Ruben, Gad und Halb-Manasse fest, während die übrigen, von diesen unterstützt, den Jordan überschritten, um sich jenseits desselben Wohnsitze zu erkämpfen. Die Art, wie dieses ausgeführt wurde, ist im einzelnen nicht mit Sicherheit klarzulegen. Der natürliche Verlauf der Dinge ist, wie in der frühern Periode durch die Sage, so in der gegenwärtigen durch den künstlichen, von den spätern Berichterstattern hergestellten theokratischen Pragmatismus verdunkelt worden. Wie Mose der Heros der Gesetzgebung, so ist für sie Josua der Held, unter dessen Führung die Eroberung Kanaans in sieben Jahren vollbracht worden sein soll. In Wahrheit wird man einen viel längern Zeitraum anzunehmen haben, ehe die Okkupation des Landes auch nur teilweise gelang. Wie es scheint, haben dabei die einzelnen Stämme auf eigene Hand verfahren, indem sie versuchten, hier und da, wo es am leichtesten ausführbar war, sich Wohnsitze zu erstreiten. Am wenigsten gelang dies in den fruchtbaren Ebenen am Meere, welche südlich von den Philistern, nördlich von den Phönikern besetzt waren und nie völlig erobert worden

sind. Aber auch im Gebirge konnten viele Städte, wie Jebus, Gibeon, Megiddo u. a., nicht eingenommen werden. Manche Städte erkauften ihre Freiheit durch Zahlung eines Tributs an die Hebräer, in andern verschmolzen diese mit der einheimischen Bevölkerung, wie dies namentlich in Sichem der Fall gewesen zu sein scheint, während in Jebus (Jerusalem) auch nach der Eroberung durch David neben der hebräischen die jebusitische Bevölkerung sich behauptete „bis auf diesen Tag“, d. h. bis auf die Zeit des Jahvisten (850 a. C.) und erst nach und nach mit ihr verschmolz, wodurch hier und an vielen andern Orten der den Hebräern ursprünglich wie allen semitischen Stämmen eigene Polytheismus eine weitere Stärkung erfahren mufste. Endlich gelang es den verschiedenen Stämmen, feste Wohnsitze zu erobern; östlich vom Jordan hatten sich, wie schon bemerkt, Ruben, Gad und Halb-Manasse angesiedelt, im Westjordanlande finden wir südlich die Reste des, wie es scheint, aufgeriebenen und bald aus der Geschichte verschwindenden Stammes Simeon und den erst spät zur Konsolidation gelangten Stamm Juda nebst dem kleinen Benjamin; im Norden breitete sich der mächtige Stamm aus, welcher den Joseph als seinen Stammvater verehrte und sich in Manasse und Ephraim teilte, welche von der Sage dem Joseph als Söhne beigegeben wurden, während Ephraim ursprünglich nur der Name der von den Hebräern okkupierten Gebirgslandschaft war. Weiter im Norden finden wir südlich vom See Genezareth den Stamm Issaschar, an diesem selbst die Stämme Sebulon und Naphthali, und im äufsersten Nordwesten an das Meer angelehnt den Stamm Asser. Am spätesten gelang es dem Stamme Dan zur Ruhe zu kommen. Nach der Sage von Simson, einem Helden aus diesem Stamme, scheint er versucht zu haben, sich in der Nähe des Philisterlandes festzusetzen, bis er beschlofs, ganz im Norden Palästinas sich eine dauernde Heimat zu erobern. Auf dem Durchzuge durch das Gebirge Ephraim raubte er die dort von Micha verehrten Kultusobjekte, zwei Götterbilder, sowie einen Ephod und einen Theràphìm, nebst dem zugehörigen Priester und eroberte die südlich vom Libanon an den Jordanquellen gelegene Stadt Laiš, welche seitdem den Namen Dan führte.

So hatten sich denn die Israeliten überall, wo sich eine günstige Gelegenheit bot, mitten unter den Kanaanäern angesiedelt, und nicht einmal die einzelnen Stämme besafsen ein kontinuierlich zusammenhängendes Terrain, so dafs es den um sie herum und oft mitten zwischen ihnen wohnenden Kanaanäern, zumal sie in der Anfertigung von Waffen und in der Kunst der Kriegführung überlegen waren, leicht gewesen wäre, die eindringenden Hebräer in die Wüste zurückzuwerfen, hätte es nicht den einen wie den andern an einem Zusammenschlusse zu gemeinsamem Handeln gefehlt. „So wohnten die Israeliten inmitten der Kanaaniter, Hethiter, Amoriter, Pheresiter, Heviter und Jebusiter, nahmen ihre Töchter zu Frauen und verheirateten ihre eigenen Töchter an die Söhne jener und dienten ihren Göttern" (Richt. 3,5—6) Die Folge dieser Zustände war eine Periode fortwährender Beunruhigung von beiden Seiten; die Hebräer suchten ihre Eroberungen zu erweitern, die Kanaanäer waren bestrebt, das Verlorene zurückzugewinnen, Raubzüge, um sich gegenseitig die Herden wegzutreiben oder zur Erntezeit die Feldfrüchte der feindlichen Nachbarn sich anzueignen, erfolgten von beiden Seiten, und nicht selten mufsten die Hebräer ihre eroberten Positionen aufgeben und sich in die Klüfte und Höhlen der Gebirge flüchten; „und da der Midianiter Hand zu stark ward über Israel, machten die Kinder Israel für sich Klüfte in den Gebirgen und Höhlen und Festungen; und wenn Israel etwas säete, so kamen die Midianiter und Amalekiter und die aus dem Morgenlande herauf über sie und lagerten sich wider sie und verderbten das Gewächs auf dem Lande bis hinan gen Gaza; und liefsen nichts übrig von Nahrung in Israel, weder Schaf noch Ochsen noch Esel" (Richt. 6,2—4). In solchen Zeiten der Not pflegte es zu geschehen, dafs im Volke Israel kräftige Männer aufstanden, sich an die Spitze eines kleinern oder gröfsern Haufens stellten, um gegen den Feind vorübergehende oder auch dauernde Erfolge zu erringen. Man nannte sie Richter *(schophet)*, vielleicht nicht so sehr darum, weil sie, wie gewöhnlich erklärt wird, dem Volke Recht schafften gegen seine Feinde, denn hier war nicht von Recht, sondern nur von Gewalt die Rede, sondern weil Kriegshelden dieser Art durch

ihre Erfolge gegen den Feind ein Ansehen unter ihren Stammesbrüdern erlangten, auf Grund dessen man ihnen auch die Entscheidung in Rechtsstreitigkeiten übertrug, wie ja auch später die Könige zugleich das oberste Richteramt ausübten. Eine gröfsere Anzahl solcher Richter werden genannt; am gefeiertsten und am lebendigsten in der Erinnerung des Volkes fortlebend waren *Gideon* aus Ophra im Stamm Manasse, welcher einen grofsen Sieg über die Midianiter errang, aber die ihm angetragene Königswürde ablehnte, während *Abîmelech*, sein Sohn von einem Nebenweibe, sich zum König wählen liefs, seine siebzig Brüder ermordete, aber schon nach drei Jahren bei einer Belagerung seinen Tod fand; sodann *Jephta* aus dem Gebirge Gilead jenseits des Jordan, welcher, nach einer dunkeln Vergangenheit von seinen Stammesgenossen an die Spitze gestellt, einen glänzenden Sieg über die Ammoniter erfocht und, da er gelobt hatte, das erste Wesen, welches ihm bei der Heimkehr begegnen würde, dem Jahve zum Opfer zu bringen, an seiner einzigen, ihm entgegentretenden Tochter das Gelübde erfüllte; endlich *Simson* aus dem Stamme Dan, der hebräische Herakles, und, wie dieser, vielleicht von Haus aus eine mythische Gestalt (oben S. 49), in dessen Bild die dichtende Sage brutale Kraft und geistige Beschränktheit nicht ohne Beimischung humoristischer Züge verwoben hat, und dessen abenteuerliche, gegen die Philister als Erbfeinde der Nation ausgeführten Streiche ihn zu einer Lieblingsfigur der hebräischen Volkssage machten.

Immer gröfser wurde in dieser Zeit der Wirren die Bedrängnis durch die Philister; in einer Schlacht bei Eben-Ezer erbeuteten sie sogar vorübergehend die aus Silo herbeigeholte Bundeslade, der ganze Süden Palästinas kam in ihre Gewalt; sie verboten den Israeliten den Gebrauch eiserner Waffen und errichteten bis nach Gibea im Stamme Benjamin hin Siegessäulen als Wahrzeichen ihrer Herrschaft. Da erhob sich *Saul*, der Sohn des Kis, aus dem Stamme Benjamin, befreite zusammen mit seinem Sohne Jonathan durch einen Sieg das Land von der Philisterherrschaft und liefs sich, wie es scheint unter Widerstreben der Priesterschaft, von den Stämmen des südlichen Palästinas zum König wählen. Seine Herkunft aus

dem kleinen, zum Teil aufgeriebenen Stamme Benjamin erleichterte, bei der Eifersucht der Stämme auf einander, seine Anerkennung, erschwerte aber den dauernden Bestand seiner Herrschaft, da er sich nicht auf einen gröfsern Anhang des eigenen Stammes stützen konnte. Zunächst breitete sich seine Herrschaft in immer weiterm Kreise aus: „Als nun Saul das Königtum über Israel gewonnen hatte, führte er Kriege ringsum gegen alle seine Feinde: gegen Moab, gegen die Ammoniter, gegen Edom, gegen den König von Zoba und gegen die Philister, und wohin er sich auch wandte, da war er siegreich“ (1. Sam. 14,47). Durch Entsetzung der von den Ammonitern hart bedrängten Stadt Jabes in Gilead breitete er seine Macht auch jenseits des Jordan aus und erfocht einen grofsen Sieg über die Amalekiter, bei welchem deren König Agag in seine Hände fiel. Vergebens versuchte er den gefangenen Fürsten vor dem Fanatismus der mächtigen Priesterschaft zu retten. Sie nahm Partei gegen ihn und veranlafste den *David*, einen Waffenträger und Günstling des Saul, der mit dessen Sohn Jonathan einen engen Freundschaftsbund geschlossen hatte, von Saul abzufallen; David mufste fliehen, wurde von Saul verfolgt und fand schliefslich eine Zuflucht bei dem Philisterkönig zu Gath, der ihm Ziklag zur Wohnung anwies. Inzwischen rüsteten sich die Philister zu einem Hauptschlage gegen das neuerstandene Königreich; zu Gilboa, unweit der Ebene Jesreel, kam es zur Schlacht, in welcher Saul und sein Sohn Jonathan fielen. David begab sich nach Hebron und wurde von Juda als König anerkannt, während Abner, der Feldhauptmann Sauls, dessen Sohn Esbaal in Gilead zum König über die Nordstämme erhob. In der Folge überwarf er sich mit ihm, ging zur Partei des David über, wurde aber von Joab, dem Feldhauptmanne Davids, erstochen. Esbaal, durch den Abfall Abners der Stütze beraubt, wurde von zweien seiner Kriegsleute ermordet, und David, von der mächtigen Priesterpartei begünstigt, wurde vom ganzen Israel als König anerkannt.

Was Saul begonnen hatte, das vollendete *David* mit Hilfe seines gewalttätigen, aber ihm treu ergebenen Feldhauptmanns Joab. Er besiegte die Philister, so dafs Israel weiterhin vor

ihnen Ruhe hatte, unterwarf die Stämme der Amalekiter und Edomiter, wodurch er seine Herrschaft bis nach Eziongeber am Älanitischen Meerbusen ausdehnte, beschränkte das Gebiet der Moabiter und Ammoniter, und führte glückliche Kämpfe gegen die Aramäer im Norden, so dafs sich sein Reich von den Abhängen des Libanon bis zur südlichen Wüste, von Dan bis nach Beerseba erstreckte. Im Innern eroberte er die bis dahin noch unabhängig gebliebenen Städte, aufser dem schon von Saul genommenen Gibeon auch Megiddo und andere feste Plätze, namentlich aber eroberte er Jebus, dem er seinen alten, als Urusalim schon in den Amarna-Briefen vorkommenden Namen Jerusalem wiedergab, und machte es zur Hauptstadt seines Reiches. Hier baute er sich einen Palast, hierher verpflanzte er auch das Nationalheiligtum, die Bundeslade Jahves. Im Innern sorgte er für geordnete Rechtspflege und die Heeresorganisation, während er sich selbst mit einer ausländischen Leibwache von sechshundert Mann, den Krethi und Plethi, umgab. Dafs er, im Gegensatze zu Saul, mit der Priesterschaft gute Beziehungen unterhielt und ein treuer Verehrer des Nationalgottes Jahve war, ohne sich dadurch in tyrannischen Gelüsten, wie im Falle der Bathseba, zügeln zu lassen, ist gewifs; inwieweit er dabei der fromme Liedersänger gewesen ist, als welcher er in der spätern Legende fortlebte, mag dahingestellt bleiben. In seiner zahlreichen Familie erlebte er, namentlich in seinen spätern Jahren, wo die alte Kraft ihn verlassen hatte, vielen Kummer. Sein ältester Sohn Amnon wurde aus Rache für den an der Thamar begangenen Frevel von seinem Bruder Absalom erschlagen, welcher dadurch zum Thronerben wurde und sich weiterhin gegen seinen Vater empörte. David mufste über den Jordan fliehen, Absalom wurde besiegt und auf der Flucht von Joab getötet. In seinen letzten Tagen liefs sich der altersschwache König durch eine vom Propheten Nathan geleitete Hofintrige bestimmen, mit Übergehung des nächstberechtigten Adonija seinen Sohn von der Bathseba, den Salomo, zum Thronfolger zu ernennen.

Was Saul und David gesät hatten, erntete *Salomo.* Er übernahm ein durch die Kriegstaten seines Vaters gefestigtes Reich, ohne dafs er zu dessen Mehrung beigetragen oder es

auch nur in seinem vollen Bestande aufrecht erhalten hätte. Mit Moab und Ammon lebte er in Frieden, aber die Edomiter rissen sich los, und im Norden erstand in Damaskus als gefährlicher Rivale ein neues Reich, ohne dafs Salomo das eine wie das andere verhindert hätte. Hingegen war er befreundet mit dem ägyptischen Pharao, von dem er eine Tochter für seinen Harem und als Mitgift derselben die Philisterstadt Gaser erhielt. Andererseits trat er im Norden eine Anzahl von Grenzdörfern dem Könige Hiram von Tyros ab als Dank für die Hilfe, welche dieser ihm durch Überlassung von Baumeistern und Handwerkern zum Bau des Salomonischen Tempels und Palastes geleistet hatte. Der prunkhaften Ausführung dieser Bauwerke war das Hauptinteresse seiner Regierung gewidmet. Daneben sorgte er für eine glänzende Hofhaltung und soll in seinem Harem nicht weniger als siebenhundert Weiber und dreihundert Nebenweiber gehalten haben. Durch alles dieses wurden die Mittel des noch so jungen Staates erschöpft und seine Bewohner durch Steuern und Frondienste auf das härteste bedrückt. Ein Aufstand im nördlichen Reiche wurde niedergeworfen, und sein Anführer Jerobeam mufste nach Ägypten fliehen; aber die Unzufriedenheit blieb bestehen. Hiernach mufs es zweifelhaft bleiben, wie viel an der von der spätern Legende so hoch gerühmten Weisheit des Salomo für historisch zu halten ist. Als sicher kann man ansehen, dafs er mehr für den Glanz seiner Hofhaltung als für das Wohl seiner Untertanen besorgt gewesen ist, und der wichtigsten Pflicht eines Regenten, die Thronfolge sicherzustellen, hat er so wenig genügt, dafs nach seinem Tode die Spaltung des Reiches und mit ihr das ganze Elend der folgenden Jahrhunderte über das Volk Israel hereinbrach.

Das unselige Jahr, in welchem Rehabeam, Salomos Thronerbe, die Forderung der Nordstämme, ihr Joch zu erleichtern, schnöde abwies, und infolge davon der verbannt gewesene und aus Ägypten herbeigeeilte Jerobeam zum König über die zehn Nordstämme erhoben wurde, wird von ältern Chronologen als das Jahr 975 a. C., nach neuern Berechnungen als 933 oder 925 angesetzt. Vergebens versuchte Rehabeam das Nordreich zurückzugewinnen; ein mehrere Generationen dauernder

Bürgerkrieg zwischen Juda und Israel brach aus. Diese Gelegenheit benutzte der ägyptische König Sisak (*Šešonq I.*, XXII. Dynastie, mutmafslich 943—922), um in Palästina einzubrechen, den Tempel von Jerusalem zu plündern und nach den ägyptischen Berichten seinen Raubzug auch über die Städte des Nordreichs auszudehnen. Im weitern Verlaufe des Bruderkrieges wurde Asa, der zweite Nachfolger des Rehabeam, so hart von Baesa, der Jerobeams Sohn ermordet und sich zum König über Israel gemacht hatte, bedrängt, dafs er „alles Silber und Gold, das in den Schatzkammern des Tempels Jahves noch vorhanden war und die Schätze des königlichen Palastes“ zusammenraffte (1. Kön. 15,18), um damit die Bundesgenossenschaft Ben-Hadads I. von Damaskus gegen die Bruderstämme zu erkaufen. Juda atmete auf, während ein langwieriger, mit Unterbrechungen bis gegen das Ende des Nordreiches dauernder Krieg zwischen Israel und dem Syrischen Reiche des Ben-Hadad und seiner Nachfolger sich entspann. Während in Juda bis Ende des Reiches eine im ganzen geregelte Thronfolge der davidischen Dynastie fortbestand, verdrängte im Nordreiche eine Usurpatorfamilie die andere. Jerobeams Sohn wurde von Baesa, Baesas Sohn, nach Überwindung zweier Gegenkönige, von Omri verdrängt. Etwas länger hielt sich das Haus Omri auf dem Throne. Omris Sohn Ahab, der seiner tyrischen Gemahlin Isebel zuliebe neben dem als Nationalgott von ihm verehrten Jahve dem Kultus des tyrischen Ba'al Eingang gewährte, erregte dadurch den heftigsten Zorn der Jahvefanatiker, als deren Typus zu seiner Zeit die mächtige, von der Sage ins Wunderbare erhobene Gestalt des *Elias* dasteht. Unsere Quellen schildern den Ahab mit den schwärzesten Farben; sein Verbrechen an Naboth wurde ihm nicht so leicht verziehen wie dem frommen David seine kaum weniger schändliche Untat an Uria, und seine edelmütige Behandlung des gefangenen Königs Ben-Hadad gereichte den Jahvisten zum schweren Ärgernis. Ahab fiel in dem bald darauf neu entbrannten Kampfe mit Syrien, und von seinen drei Kindern, deren Namen für Ahabs Verehrung des Nationalgottes Zeugnis ablegen, folgte ihm Ahasja, und nach dessen baldigem Tode Joram, während er seine Tochter

Athalja mit dem Sohne Josaphats, des in Frieden mit Israel lebenden Königs von Juda, vermählte. Aus der Ehe der Athalja, Schwester des Joram, Königs von Israel, mit dem gleichzeitig lebenden Joram, König von Juda, entsprofs ein ebenso wie sein Oheim in Israel Ahasja benannter Sohn, welcher nur ein Jahr lang regierte, während dessen er mit Joram von Israel Friede und Freundschaft unterhielt, bis beide an demselben Tage durch Mörderhand fielen. Joram war im Kampfe gegen Hasael von Syrien verwundet worden und nach Jesreel gegangen, um seine Wunden zu heilen, wo ihn Ahasja von Juda besuchte. Inzwischen liefs sich, angestiftet leider durch Elisa, Jorams Feldhauptmann, der furchtbare Bluthund Jehu zum Treubruch an seinem Herrn verleiten, eilte nach Jesreel, ermordete beide Könige, die Königinmutter Isebel und siebzig Nachkommen des Hauses Ahab und machte sich zum König über Israel. In Juda rifs Athalja, nach dem Tode ihres Sohnes Ahasja, die Herrschaft an sich, liefs ihre Enkel ermorden und herrschte fünf Jahre über Juda. Ein Söhnchen des Ahasja, namens Jehoas, war ihren Nachstellungen entgangen, wurde vom Priester Jojada heimlich im Tempel erzogen und, als der Knabe sieben Jahre alt geworden war, zum König ausgerufen; Athalja wurde getötet und die Dynastie Davids in Juda wiederhergestellt. Er und seine Nachfolger, Amazja, Asarja (= Usia), Jotham und Ahas regierten ohne bemerkenswerte Wechselfälle in Juda, bis unter des letztgenannten Nachfolger Hiskia die Assyrernot auch über das in friedlicher Abgeschiedenheit dahinlebende Juda hereinbrach. Stürmischere Zeiten waren dem mächtigern, aber auch gefährlichern Gegnern ausgesetzten Reiche Israel beschieden. Unter Jehus Sohne Joahas wurde das Reich hart von den Syrern bedrängt. Bessern Erfolg hatten die Kämpfe, welche dessen Sohn Joas mit den Syrern führte, und unter der vierzigjährigen Regierung seines Sohnes Jerobeams II. erhob sich Israel zu einer Macht und Blüte, welche an die Zeiten des Königs David erinnerte. Dann aber brach die Anarchie herein; Jerobeams Sohn Sacharja wurde ermordet und in rascher Folge geriet das Reich in die Hände der Usurpatoren Sallum, Menahem, dem sein Sohn Pekahjah folgte, und Pekah. Immer

drohender zeigte sich die assyrische Gefahr. Tiglath-Pilesar machte Israel tributpflichtig und setzte an Stelle des Pekah den Hosea als seinen Vasallenkönig ein. Zehn Jahre hielt sich dieser ruhig, dann wagte er den Abfall von Assyrien. Er wurde von Salmanassar gefangen genommen und seine Hauptstadt Samaria belagert. Sie fiel erst, als auf Salmanassar Sargon gefolgt war, nach dreijähriger Belagerung im Jahre 722. Die Elite des Volkes Israel, 27000 Mann, wurden von Sargon weggeführt und jenseits des Tigris angesiedelt, wo sie von der dort lebenden Bevölkerung aufgesogen wurden und spurlos aus der Geschichte verschwanden.

Was die Propheten Amos und Hosea in dunkeln Bildern vorausgesagt hatten, das war eingetroffen; das Reich Israel war vernichtet, und seine Bewohner verloren sich unter fremden Völkern, Juda aber war zu einem tributären Vasallenstaate Assyriens geworden. Wohl fehlte es nicht an solchen, welche dazu rieten, das Joch der Fremdherrschaft abzuschütteln, aber Jesaia warnte davor und riet, die assyrische Herrschaft als eine von Jahve verhängte Strafe geduldig zu tragen. So hatte das Land unter Ahas und noch zehn Jahre unter Hiskia Frieden. Als aber 705 Sargon durch Mörderhand fiel und es überall zu gären anfing, da knüpfte Hiskia, gedrängt von Volk und Priestern, ohne Vorwissen des Jesaia Unterhandlungen mit Ägypten an und trat an die Spitze einer Koalition kleiner Staaten, um die Fremdherrschaft abzuschütteln. Sanherib, Sargons Nachfolger, rückte heran, Hiskia mufste sich unterwerfen und durfte gegen ein hohes Lösegeld Stadt und Land behalten. Sanherib wandte sich gegen Ägypten, fand es aber dann doch bedenklich, im Rücken eine feste Stadt wie Jerusalem in den Händen eines so unsichern Vasallen zurückzulassen, und sandte seine obersten Beamten, um die Übergabe der Stadt zu fordern. König und Volk verzagten, aber Jesaia sprach ihnen Mut ein und riet, die Forderung abzulehnen. Er spielte ein gewagtes Spiel, aber er gewann es. Ehe der König von Libna, welches er belagerte, sich gegen Jerusalem wenden konnte, wurde er durch eine nicht aufgeklärte Katastrophe — in einer Nacht geschah es, dafs der Engel des Herrn im Lager der Assyrer 185000 Mann schlug, wie die Bibel erzählt

(2. Kön. 19,35; Jes. 37,36), dafs Feldmäuse alles Lederzeug im Lager zernagten, wie Herodot (2,141) berichtet —, vielleicht durch den Ausbruch einer Pest im Heere genötigt, nach Assyrien zurückzukehren. Juda blieb tributär, genofs aber Ruhe, und man konnte sich auf Anregung des Jesaia und seiner Partei den innern Reformen zuwenden. Blieben auch die Kultusstätten auf den Höhen und die von Salomo fremden Göttern südlich vom Ölberg errichteten Altäre bestehen, so wurden doch die *Ephod* (hölzerne, mit Metall überzogene Götterbilder Jahves) beseitigt und die eherne Schlange nebst der Aschera aus dem Tempel entfernt. Aber das Volk liefs sich die Götter seiner Väter nicht so leicht nehmen. Unter der mehr als fünfzigjährigen Regierung Manasses, des Sohnes Hiskias, gewann die Volkspartei auf den schwachen König entscheidenden Einflufs, die auf Reinigung des Kultus drängenden Propheten wurden verfolgt, die altheiligen Symbole der Götter, vermehrt durch fremdländische Idole, fanden wieder Eingang im Tempel des Jahve, und der abergläubische Brauch, die erstgeborenen Kinder nicht mehr durch die Erstgeburt eines Tieres abzulösen, sondern auf dem Altar im Tale Hinnom zu opfern, fand auch bei den Kindern Israel unter Manasse und der nur kurzen Regierung seines Sohnes Amon Nachahmung. Ihm folgte 638 a. C. sein achtjähriger Sohn Josia, in welchem die jahvistische Partei der Propheten und Priester ein geeignetes Werkzeug fand, ihre Zwecke durchzuführen. Im Tempel zu Jerusalem kam plötzlich (621 a. C.) ein angeblich altes, noch von Moses Zeiten herrührendes Gesetzbuch zutage, jetzt den Kern des Deuteronomium bildend, auf welches König und Volk in feierlicher Sitzung sich verpflichteten und dessen Hauptforderungen, Abschaffung aller Götterbilder und Monopolisierung des Kultus im Tempel zu Jerusalem, in gewaltsamer Weise durchgeführt wurden. Inzwischen war durch die Invasion der Skythen die assyrische Grofsmacht so sehr geschwächt worden, dafs der babylonische Statthalter Nebupalassar im Bunde mit dem medischen König Kyaxares es unternehmen konnte, Assyrien zu unterwerfen. Auch Necho von Ägypten hielt die Gelegenheit für gekommen, Palästina wieder an sich zu reifsen. Josia wagte es, sich ihm entgegen-

zustellen, wurde 608 bei Megiddo geschlagen und fiel in der Schlacht. Necho setzte Jojaqim, Josias Sohn, zum Könige über Juda ein, der ihm ein treuer Vasall blieb. Zwei Jahre darauf machte Nebupalassar der assyrischen Grofsmacht ein Ende. Auf die Nachricht von der Zerstörung Ninives 606 a. C. ging ein Frohlocken durch die Völker Vorderasiens; nur Jeremia sah düster in die Zukunft und behielt Recht. Necho wurde 604 bei Karchemisch am Euphrat geschlagen; aber die Folge für Juda war nur, dafs die ägyptische Oberherrschaft mit der babylonischen vertauscht wurde. Die religiöse Reform unter Josia war nach der Niederlage von Megiddo in Mifskredit und halbe Vergessenheit geraten, Jojaqim „tat was dem Herrn übel gefiel, wie seine Väter getan hatten“; drei Jahre noch zahlte er an Babylon seinen Tribut, dann wagte er den Abfall. Nebukadnezar zog 597 gegen Jerusalem heran, nahm den drei Monate vorher seinem Vater Jojaqim auf dem Throne gefolgten Jojachin gefangen und führte ihn mit zehntausend der vornehmsten Bürger Jerusalems, unter ihnen den Propheten Ezechiel, nach Babylon weg. Über die Zurückgebliebenen, meist aus der geringern Bevölkerung Bestehenden, wurde Zedekia, ein Sohn des Josia und Oheim des Jojachin, zum König gesetzt. Auch Jeremia gehörte zu den Zurückgebliebenen. Vergebens suchte er in Jerusalem und Ezechiel in Babylonien die immer noch bestehenden Aufruhrgelüste zu dämpfen; als man 588 neue Hoffnungen auf den Pharao Hophra setzen zu können glaubte, liefs sich Zedekia von der jahvistischen Strömung fortreifsen und fiel von Babylonien ab. Nebukadnezar erschien 586 mit einem Heere vor Jerusalem, eroberte die Stadt, zerstörte ihre Mauern, verbrannte den Tempel und führte wieder einen grofsen Teil der Bevölkerung, namentlich auch des flachen Landes, nach Babylon ab. Über die Zurückbleibenden, zu denen auch Jeremia gehörte, setzte er Gedalja ein, um welchen sich der Rest des Volkes zu Mizpa nördlich von Jerusalem scharte. Da er nicht aus dem Hause Davids war, wurde er von einem rabiaten Davididen erschlagen, und die Kolonie zu Mizpa aus Angst vor der Rache der Babylonier flüchtete nach Ägypten, unter ihnen gezwungenerweise auch Jeremia. In Ägypten mufste er von seinen Landsleuten hören,

was er selbst (44,17) erzählt: „Wir wollen der Himmelskönigin räuchern und derselben Trankopfer opfern, wie wir und unsere Väter, die Könige und Fürsten getan haben in den Städten Judas und auf den Gassen zu Jerusalem. Da hatten wir auch Brot genug, und ging uns wohl, und hatten kein Unglück. Seit der Zeit aber wir haben abgelassen, der Königin des Himmels zu räuchern und Trankopfer zu opfern, haben wir allen Mangel gelitten, und sind durchs Schwert und Hunger umgekommen.“ — So fest haftete der Polytheismus auch damals noch im Herzen des Volkes.

Inzwischen scheint die Lage der nach Babylonien Deportierten eine ganz erträgliche gewesen zu sein. Sie besafsen Häuser und Gärten, und viele von ihnen kamen in dem gesegneten Lande bald zu gröfserm Wohlstand, als er in der Heimat möglich gewesen wäre. Durch die Sitte der Beschneidung unterschieden sie sich von den umwohnenden „Heiden“ und hielten eng zusammen. Der Opferkultus freilich war suspendiert, da er nach dem Gesetzbuche des Josia ja nur im Tempel zu Jerusalem legitim betrieben werden konnte. Um so eifriger beobachtete man das Gebot der Heiligung des Sabbat. Man versammelte sich an diesem Tage, und die heiligen Schriften, soweit sie damals schon vorhanden waren, wurden in feierlicher Sitzung verlesen und erklärt. Es war der Anfang des für das spätere Judentum charakteristischen Synagogenwesens und sonach mittelbar unserer christlichen Sonntagsfeier. Übrigens lebten die Exilierten des Jahres 597 der festen Hoffnung, sehr bald nach Jerusalem zurückkehren zu können, und Propheten wie Ezechiel hatten Mühe genug, den überschäumenden Eifer der Patrioten niederzuhalten. Als die Warnungen des Propheten misdeutet wurden, hielt er es für geraten, zu schweigen; der Herr verschlofs seinen Mund. Da traf im Jahre 586 die erschütternde Nachricht ein, dafs durch Nebukadnezar Jerusalem zerstört und der Tempel verbrannt worden sei. Jetzt wurde der Mund Ezechiels wieder aufgetan (Ezech. 33,22); der Warner wurde zum Tröster, er verkündete den Verzweifelnden eine glückliche Zukunft, indem er nicht, wie die frühern Propheten, aus den Anzeichen der gegenwärtigen Lage das Kommende voraussagte, sondern auf Grund

theologischer Voraussetzungen eine ideale Zukunft postulierte. So wurde er der Begründer der spätern jüdischen Apokalyptik, und seine Weissagungen sind für nachmalige Reorganisation der jüdischen Gemeinde von entscheidender Bedeutung geworden. Mittlerweile hatten sich die politischen Verhältnisse Babyloniens geändert; die Dynastie Nebukadnezars war mit dem dritten seiner schwächlichen Nachfolger gestürzt worden, und ein Emporkömmling, Nabunâhid, hatte als letzter König der Babylonier den Thron bestiegen (oben S. 42). Während seiner Regierung eroberte Kyros II., König der Perser, in rascher Folge Medien (550), Lydien (546) und machte 538 dem Neubabylonischen Reiche ein Ende. In diese bewegte Zeit fallen die Weissagungen des zweiten Jesaia (Jes. 40—66). Er sieht in Kyros einen Messias (*meshiach Jahveh*, Jes. 45,1), der von Gott berufen ist, sein Volk freizulassen, dafs sie in ihre Heimat zurückziehen und ein herrliches Reich der Zukunft gründen mögen. Die Ereignisse gaben ihm recht. Kyros liefs durch seinen Feldherrn Babylon erobern und erlaubte zwei Jahre darauf (536) den Juden, nach Palästina zurückzukehren. Auch die von Nebukadnezar geraubten Tempelschätze soll er zurückerstattet und die Heimkehrenden auf manche Weise unterstützt haben. Vielleicht dachte er, durch diese Mafsregel im fernen Westen eine ihm treuergebene Bevölkerung zu gewinnen, welche ihm, namentlich im Hinblick auf eine mögliche Eroberung Ägyptens, wertvolle Dienste leisten konnte. Nicht alle Juden machten von der Erlaubnis zurückzukehren Gebrauch, und viele der (nach biblischer Angabe 42360) in die verwüstete Heimat Zurückwandernden fühlten sich enttäuscht. Auch dem Wiederaufbau des Tempels stellten sich manche Hindernisse entgegen; erst unter der Regierung des Darius wurde er auf Betreiben der Propheten Haggai und Sacharja unter Leitung des Davididen Serubabel und des Josua, welcher als erster die Würde eines Hohenpriesters bekleidete, im Jahre 516 vollendet. Ein neuer Zuzug von 1500 Juden aus Babylonien erfolgte unter Führung des Priesters Esra 458; seine Bestrebungen, die Gemeinde zu reorganisieren, fanden eine kräftige Stütze, als 444 Nehemia, ein Mundschenk und Günstling des Artaxerxes I. Longimanus, als von diesem er-

nannter Statthalter in Jerusalem eintraf und die Mauern der Stadt wiederherstellte. Esra und Nehemia proklamierten in feierlicher Sitzung vor allem Volke das Gesetzbuch, welches nach wahrscheinlicher Annahme im Leviticus (dem 3. Buche Mose) noch heute vorliegt und mit dem eine neue Ära in der Geschichte des jüdischen Volkes anhebt.

4. Die historischen Schriften des Alten Testaments.

Der althebräische Monotheismus ist durch seinen Übergang in das Christentum auf die ganze europäische Kultur und nicht am wenigsten auf die philosophische Entwicklung in Mittelalter und Neuzeit bis auf die Gegenwart hin von so tiefgehendem Einflufs geworden, dafs es zum bessern Verständnis dieses Einflusses im Guten wie im Schlimmen geboten erscheint, sich von der ersten Genesis dieses Dogmas sowie über Wert und Unwert desselben an der Hand der Urkunden, soweit dies möglich ist, Rechenschaft abzulegen. Zu diesem Zwecke müssen wir einen Überblick über die Entstehungsgeschichte der historischen Bücher des Alten Testaments vorausschicken, wie sie sich nach den Forschungen der letzten Jahrzehnte als wahrscheinlichstes Resultat ergeben hat. Den Kern der historischen Bücher bildet die zweimalige Kodifikation des mosaischen Gesetzes im Leviticus und im Deuteronomium. Dem entspricht es, dafs zweimal ein theokratisches Gesetz feierlich proklamiert und das ganze Volk auf dasselbe verpflichtet worden ist, das eine Mal unter König Josia, 621, das andere Mal unter Esra und Nehemia im Jahre 444. Dafs das Gesetzbuch des Josia mit dem Hauptinhalt des uns heute vorliegenden Deuteronomium, welches die Beseitigung der Bilder und die Zentralisation des Kultus fordert, identisch ist, dürfte heute wohl in den Kreisen unbefangener Forscher kaum noch einem Widerspruch begegnen. Anders steht es mit dem Leviticus; er schreibt in minutiöser Ausführung die Einzelheiten des Opferkultus, die Funktionen der Priester, die ihnen zustehenden Sporteln usw. vor und setzt dabei, im Gegensatz zum Deuteronomium und seinem Königsgesetz (17,14—20) das Bestehen eines nationalen Königtums nicht voraus, daher man früher seine Entstehung in das Vorleben des Volkes in der Wüste verlegte.

Bedenkt man jedoch, dafs zu einem solchen Vorleben die vom Leviticus bis ins kleine und kleinste aufgeführten Vorschriften über den Kultus, die Funktionen der Priester und ihre Einkünfte ebensowenig passen, wie sie bei Proklamation des Gesetzes des zweiten Tempels durch Esra durchaus der damaligen Situation entsprachen, dafs ferner das in feierlicher Weise von Esra eingeführte Gesetzbuch ebenso wie das frühere des Josia als die beiden wichtigsten Urkunden der hebräischen Geschichte doch, wenn irgend etwas, literarisch aufbewahrt zu werden verdienten und somit im Corpus des althebräischen Schrifttums ihre Aufnahme finden mufsten, so kommt man zu dem höchstwahrscheinlichen Schlusse, dafs der Leviticus nebst den angrenzenden Kapiteln von Exodus und Numeri im Vergleich mit dem Deuteronomium nicht ein früheres Gesetzbuch, sondern vielmehr das spätere, durch Esra proklamierte ist, und dafs dieses Gesetzbuch das Königtum und den nationalen Staat nicht darum nicht kennt, weil sie noch nicht, sondern vielmehr, weil sie nach der Rückkehr aus dem Exil nicht mehr bestanden. Wird dieses zugestanden, so haben wir uns die Entstehung der historischen Bücher des Alten Testaments gemäfs dem Resultat vielfacher Bemühungen verdienter Kritiker etwa wie folgt vorzustellen.

I. Die ältesten Stücke im alttestamentlichen Schriftkanon sind gewisse alte Lieder, wie das der Debora (Richt. 5), ferner fragmentarische Erzählungen, wie die von Gideon und Abimelech, Saul und David, sowie annalistische Aufzeichnungen im Reiche Israel und Juda, wozu noch manche volkstümliche Erzählungen, Parabeln, Legenden und Sagen kommen.

II. Daneben bestand ein kurzes Gesetzbuch, das sogenannte „Buch des Bundes", welches jedoch nicht mehr als 2. Mos. 20,23—23,30, nach andern nur Kap. 34 befafste.

III. Etwa um 850 a. C. bearbeitete ein aus dem Reiche Juda stammender Schriftsteller, der sogenannte Jahvist, die Sagengeschichte seines Volkes von 1. Mos. 2,4 an bis möglicherweise in die Königszeit hinein in naiver volkstümlicher Weise.

IV. Hundert Jahre später wurde der gleiche Stoff von einem dem Nordreiche angehörigen Verfasser in Anlehnung

an die Darstellung des Jahvisten, aber mehr von priesterlichem Gesichtspunkte aus behandelt. Es ist derjenige, welcher früher als der jüngere Elohist bezeichnet wurde, während er in Wahrheit der ältere der beiden Schriftsteller ist, deren Darstellung durch den Gebrauch des Gottesnamens Elohîm sich vom Jahvisten unterscheidet.

V. Unter König Josia wird 621 a. C. das Bundesbuch proklamiert, welches in unserm Deuteronomium Kap. 12—26 vorliegt. Dasselbe setzt Kap. 17,14—20 das Bestehen des Königtums voraus.

VI. Inzwischen waren noch vor dem Exil oder in demselben die Werke des Jahvisten (III) und Elohisten (IV) zu einem Ganzen mit mancherlei neuen Zutaten von einem Verfasser verarbeitet worden, den man im Gegensatz zu seinen Vorlagen als den Jehovisten zu bezeichnen pflegt.

VII. Das deuteronomische Geschichtswerk. Alle von I—VI genannten Vorlagen wurden während der zweiten Hälfte des Exils und nach demselben zu einem umfassenden Geschichtswerke verschmolzen, welches die Ereignisse von der Weltschöpfung bis zum Ende der Königszeit mit dem Gesetzbuch des Josia zu einem Ganzen verwob, die Chronologie nach einem künstlichen Schema gestaltete, im allgemeinen die alten Quellen wörtlich herübernahm, aber dabei den Gedanken der Propheten, dafs alle Unglücksfälle des Volkes eine Folge seiner Untreue gegen Jahve seien, selbständig überall hervorhob und an den Ereignissen exemplifizierte.

VIII. Der Priesterkodex. Unter Esra und Nehemia wird im Jahre 444 das Gesetzbuch des zweiten Tempels proklamiert, welches uns (von den Einschiebungen abgesehen) von Exodus 25 an bis Numeri 10 hin vorliegt, und dessen Kern, der Leviticus, nicht mehr ein Bestehen des Königtums, sondern nur eine organisierte Priesterherrschaft kennt.

IX. Das priesterliche Geschichtswerk (früher als der ältere Elohist bezeichnet) umfafste eine wesentlich zur Erläuterung des Priesterkodex verfafste Geschichtsdarstellung, welche von Gen. 1 bis zum Schlusse des Buches Josua reichte und, was den Inhalt der Erzählungen betrifft, völlig vom deuteronomischen Geschichtswerk abhängig war.

X. Als eine Fortsetzung dieses Werkes und im gleichen priesterlich-theokratischen Sinne sind die Bücher der Chronika nach 300 a. C. verfaſst worden, welche die Geschichte von Davids Regierung bis zum Ausgang des Exils in völliger Abhängigkeit vom deuteronomischen Geschichtswerk (VII) behandeln und in den Büchern Esra und Nehemia eine in gleichem Sinne gehaltene Fortsetzung erfuhren.

XI. Während alle von I—IX genannten Werke als solche nicht mehr vorhanden sind, besitzen wir in unsern Büchern Mose, Josua, Richter, Samuelis und der Könige eine umfassende Ineinanderarbeitung des priesterlichen Geschichtswerkes (IX) mit dem deuteronomischen Geschichtswerk (VII) in der Art, daſs das erste Werk den Rahmen darbietet, in welchen die ausführlichen und mehr volkstümlich gehaltenen Erzählungen des letztern eingebaut und eingewoben sind.

Folgende Übersicht mag dienen, die von den namhaftesten Forschern vertretene Ansicht, der auch wir uns angeschlossen haben, über die Entstehung der historischen Bücher des Alten Testaments dem Leser gegenwärtig zu halten.

I. Lieder, Sagen, Erzählungen und annalistische Aufzeichnungen
II. Ein kurzes Gesetzbuch (Exod. 20,23 bis 23,30)
III. Der Jahvist (um 850 a. C.) } VI. Der Jehovist
IV. Der jüngere Elohist (um 750 a. C.) }
V. Das Bundesbuch (unter Josia 621 a. C.)
} VII. Das deuteronomische Geschichtswerk
VIII. Der Priesterkodex (Gesetzbuch des zweiten Tempels 444 a. C.)
} IX. Das priesterliche Geschichtswerk (der sogen. ältere Elohist)
} XI. Der Pentateuch, Josua, Richter, die Bücher Samuelis und der Könige.

X. Die Bücher der Chronika setzen IX fort bis zur Rückkehr aus dem Exil. Im Anschluſs daran Esra und Nehemia.

5. Die Genesis des alttestamentlichen Monotheismus.

Erwägt man einerseits die enge Verwandtschaft der Hebräer mit den übrigen semitischen Stämmen in Sprache, Kultur und religiösen Anschauungen, und bedenkt man andererseits das zähe Festhalten des israelitischen Volkes an polytheistischen Vorstellungen, welche, ungeachtet des Eiferns der Propheten und der zu ihnen haltenden Könige, bis in die Zeit des Exils hinein nicht nur in Israel, sondern auch in Juda sich lebendig erhielten, so kann es keinem Zweifel unterliegen, dafs die oben charakterisierte polytheistische Religionsanschauung der Semiten ursprünglich auch von den Hebräern geteilt wurde und erst nach schweren Kämpfen durch den von Priestern und Propheten vertretenen Monotheismus zurückgedrängt und schliefslich ganz verdrängt wurde. Wie alle andern Semiten huldigten ursprünglich auch die Hebräer dem Kultus dämonischer Mächte, welche teils schädigend, teils fördernd in das Leben des Einzelnen wie des ganzen Stammes eingriffen, blickten verehrend zu Sonne, Mond und Sternen empor und hatten eine unbestimmte Vorstellung von einem Herrn (Ba'al) des Himmels und der Welt. Wie jeder der in der Wüste nomadisierenden Beduinenstämme hatten auch die Hebräer neben den allgemein verehrten Mächten einen besondern Schutzgott ihres Stammes, der sie in Kämpfen anführte, in Gefahren schützte, und dem sie sich gleichsam als einem unsichtbaren Stammkönige zu Treue und Gehorsam verpflichtet fühlten. Als diesen speziellen Gott ihres Stammes verehrten die Ammoniter ihren *Milkom*, die Moabiter den *Kamoš*, die Hebräer den *Jahve*. Der Gott des eigenen Stammes verhielt sich zu den Schutzgöttern anderer Stämme wie der König des eigenen Landes zu fremden Königen, deren Existenz und Macht zu wirken man nicht bezweifelte, namentlich wo sie in feindlichen Gegensatz zum eigenen Stammgott traten, die jedoch auf Verehrung keinen Anspruch hatten. Dieses Verhältnis des Stammes zu seinem eigenen Schutzgott und zu dem anderer Stämme hat eine überraschende Illustration erfahren durch ein in seiner Art einzig dastehendes Denkmal, die Inschrift, durch welche kurz nach 900 a. C. Meša, der König der Moabiter, seine Taten der Nachwelt verkündete.

Die erste Kunde von dieser jetzt im Louvre zu Paris befindlichen Stele des Meša gelangte an das französische Konsulat in Jerusalem im Jahre 1869. Man meldete, dafs in der alten Moabiterstadt *Dibon* (jetzt Dhibân) östlich vom Toten Meere und nördlich vom Arnon ein Stein mit Inschriften sich befinde. Man erlangte davon zunächst einen infolge des Widerstandes der Bewohner nicht ganz gelungenen und zerknitterten Papierabdruck und erkannte alsbald, dafs hier ein durch sein Alter bei der Seltenheit altpalästinensischer Inschriften unschätzbares Monument vorliege, und suchte den Stein zu erlangen. Die Beduinen aber, sei es aus abergläubischen Vorstellungen von der Zauberkraft dieses Steines, sei es, weil sie Gold in demselben vermuteten, zertrümmerten den Denkstein, indem sie ihn erhitzten und dann mit kaltem Wasser begossen, und teilten unter sich die Trümmer. Nur mit Mühe gelang es, die Hauptstücke wiederzugewinnen und mit Hilfe des vorher genommenen Papierabdrucks die Inschrift im wesentlichen vollständig wiederherzustellen.

Auf dieser Inschrift erzählt König Meša in Schriftzügen, welche den altphönikischen aufs nächste verwandt sind, und in einer Sprache, welche mit der des Alten Testaments fast identisch ist, von seinen Kriegen mit Israel, von seinen Bauten und Strafsenanlagen, und erklärt alle seine Erfolge aus der Gnade, alle Mifserfolge aus einem Zürnen des Stammgottes der Moabiter, *Kamoš* oder, wie er in Verbindung mit einem zweiten Idol auch heifst, *'Aštar-Kamoš*, gegen sein Volk. Einige Proben nach der französischen Übersetzung von Ganneau, revidiert von Renan und verbessert durch Smend und Socin, mögen dies erläutern.

„Ich bin Meša, Sohn des Kamoš, König von Moab, aus Dibon... Und ich habe diesen Altar für Kamoš errichtet, weil er mich von allen meinen Feinden errettet und mir vergönnt hat, alle meine Gegner zu verachten. Omri war König in Israel* und bedrückte Moab lange Zeit, denn Kamoš zürnte seinem Lande. Ihm folgte sein Sohn** und sagte: Auch ich werde Moab bedrücken, es unterjochen

* Vgl. oben S. 91.

** Ahab.

und es mitsamt seinem Königshause demütigen. Aber Israel wurde zugrunde gerichtet auf immer. Omri hatte sich des Landes Medeba bemächtigt und besafs es, er und sein Sohn ... aber Kamoš hat ihn in meiner Zeit zugrunde gerichtet ... Der König von Israel hatte für den Stamm Gad die Stadt Ataroth* erbaut. Ich griff sie an, eroberte sie und tötete alle Einwohner zur Augenweide für Kamoš und Moab**, und entführte von dort die Altaraufsätze seines Lieblingsgottes *(dôdô)* und schleifte sie im Staube vor dem Angesichte des Kamoš zu Querioth***... Und Kamoš sprach zu mir: Geh und entreifse Nebah† dem Volke Israel. Ich zog aus in der Nacht und bestürmte die Stadt von der Morgenröte bis zum Mittag; ich nahm sie ein und tötete alle, siebentausend, Männer und Knaben, Weiber, Mädchen und Sklavinnen, denn ʿAštar und Kamoš waren sie zur Vernichtung geweiht. Auch die dem Jahve geweihten Altaraufsätze entführte ich von dort und schleifte sie vor dem Angesichte des Kamoš. Auch die Stadt Jahaz†† hatte der König von Israel gebaut und lag darin, als er wider mich stritt. Aber Kamoš vertrieb ihn vor mir. Ich erwählte aus Moab zweihundert Mann, führte sie hinauf gen Jahaz, eroberte die Stadt und fügte sie zu Dibon ..." (Folgen seine Bauten) ... „Und Kamoš befahl mir: Ziehe hinab und kämpfe gegen Horonaim††† ... Kamoš, in meinen Tagen brachte es zurück ..." (Der Rest der Inschrift ist verstümmelt.)

Ein Vergleich dieser moabitischen Inschrift mit den entsprechenden Stellen des Alten Testaments zeigt zwischen beiden eine weitgehende Analogie. Hier wie dort handelt es sich um den speziellen Stammgott eines semitischen Volksstammes, welcher bei den Moabitern Kamoš, bei den Hebräern

---

* Nordwestlich von Dibon.

** Vgl. 1. Sam. 15,33: „Also zerhieb Samuel den Agag zu Stücken vor Jahve in Gilgal."

*** Südlich von Ataroth. Vgl. die Parallele 2. Kön. 23,13.

† An der Nordgrenze von Moab.

†† Unweit Hesbon.

††† Wahrscheinlich im Süden von Moab an der Grenze von Edom gelegen.

Jahve heifst. Hier wie dort pflegen kriegerische Expeditionen auf Befehl des Stammgottes unternommen zu werden, jeder Mifserfolg wird aus einem Zürnen desselben gegen sein Volk, jeder Sieg aus seiner gnädigen Stimmung erklärt. Neben dem Stammgott stehen in zweiter Linie noch andere Gottheiten, welche Verehrung beanspruchen; so in der Inschrift des Meša neben dem Kamoš der oder die 'Aštar, wahrscheinlich mit ihm dasselbe Heiligtum teilend, und ebenso hat Jahve noch zu Zeiten des Königs Josia den Tempel zu Jerusalem mit Ba'al, Ašera (hier = 'Ašthoreth) und dem ganzen Heer des Himmels gemeinsam. Aus diesem allen semitischen Stämmen ursprünglich eigenen Polytheismus hat sich bei den Hebräern erst nach und nach unter schweren Kämpfen der Monotheismus entwickelt, welcher für die abendländische Welt so folgenreich geworden ist. Diese Entwicklung werden wir uns so vorzustellen haben, dafs aus dem Polytheismus zunächst hervorging eine Phase, welche man füglich als Protolatrismus bezeichnen kann: in dem Mafse, wie dasjenige, was andere Stämme vergebens erstrebten, den Hebräern gelungen war, dafs sie das Heilige Land unter Führung des Jahve eroberten, mufste das Ansehen dieses Stammgottes das der übrigen Götter übersteigen, ohne dafs man an deren Existenz und Macht zu wirken gezweifelt hätte. Denn wenn Salomo seinen ausländischen Weibern zuliebe der 'Ašthoreth, dem Milkom und dem Kamoš südöstlich von Jerusalem Altäre errichtete, wenn Ahab neben dem (wie die Namen seiner Kinder Ahasja, Joram, Athalja beweisen) von ihm verehrten Jahve auch den Ba'alskultus begünstigte, wenn noch bis in die letzten Zeiten des Königtums hinein neben Jahve eine ganze Reihe anderer Gottheiten unter den Hebräern ihre Verehrer fanden, so ist nicht zu bezweifeln, dafs diese Verehrer und somit mindestens ein Teil des hebräischen Volkes alle diese Götter für ebenso real, wenn auch nicht für ebenso mächtig hielten wie den Nationalgott Jahve. Ihnen gegenüber stand eine andere Partei, welche allen jenen andern Gottheiten, ohne noch ihre Existenz zu bezweifeln, das Recht bestritt, von den Hebräern verehrt zu werden; der Protolatrismus wurde zum Monolatrismus; Jahve verlangte: „Du sollst keine andern Götter

haben neben mir". Ein weiterer und letzter Schritt führte dann vom Monolatrismus zum **Monotheismus**, welcher darin bestand, dafs man allen Göttern aufser Jahve, nachdem man ihnen das Recht auf Verehrung abgesprochen hatte, endlich sogar die Existenz absprach und sie für blofse Gebilde aus Stein, Metall oder Holz erklärte, wie dies in krasser Weise namentlich Jes. 44,13 fg. bei Schilderung des Götterbildschnitzers ausgeführt wird: „Er zimmert Holz, und misset es mit der Schnur, und zeichnet es mit Rötelstein, und behauet es, und zirkelt es ab, und macht es wie ein Mannsbild, wie einen schönen Menschen, der im Hause wohne. Er gehet frisch daran unter den Bäumen im Walde, dafs er Zedern abhaue und nehme Buchen und Eichen; ja, eine Zeder, die gepflanzet, und die vom Regen erwachsen ist, und die den Leuten Feuerung gibt; davon man nimmt, dafs man sich dabei wärme, und die man anzündet und Brot dabei bäcket. Daselbst macht er einen Gott von, und betet es an; er macht einen Götzen daraus, und knieet davor nieder. Einen Teil verbrennt er im Feuer, und über einem andern isset er Fleisch, er bratet einen Braten und sättigt sich, wärmt sich auch und spricht: Hoja! ich bin warm geworden, ich sehe meine Lust am Feuer. Aber das Übrige macht er zum Gott, dafs es sein Götze sei, davor er knieet, und niederfället, und betet, und spricht: Errette mich; denn du bist mein Gott!"

Wer zu der Überzeugung gelangt war, dafs Jahve, der Stammgott Israels, der einzige und allein reale Gott war, für den war es eine einfache Konsequenz, dafs Gott von Anfang an unter allen Völkern Israel erwählt, dafs er sich diesem Volke und schon dessen Stammvater als den allein wahren Gott offenbart habe, dafs mithin der monotheistische Gottesglaube auf Abraham, wenn nicht gar bis auf Adam zurückzuführen sei.

Hingegen sprechen folgende Gründe, um sie hier nochmals zusammenzufassen, dafür, dafs auch bei den Hebräern der Monotheismus sich erst im Laufe der Zeit aus einem ursprünglichen Polytheismus entwickelt habe.

1. Bei allen Völkern, die wir kennen, ist die ursprüngliche Religionsanschauung der Polytheismus. Er entspringt daraus,

dafs der Mensch die ihn umgebenden Naturkräfte und Naturerscheinungen personifizierte, indem er, von sich selbst auf die Aufsenwelt schliefsend, dem Feuer, Wind, Gewitter, der Sonne, dem Monde und dem Sternenhimmel einen Willen und schliefslich, teils aus poetischen, teils aus praktischen Motiven, eine Persönlichkeit beilegte, zu der man reden konnte, die man durch Geschenke und Schmeicheleien günstig zu stimmen hoffte. Indem man aber das tief in der menschlichen Natur liegende Gesetz, das Gute zu tun, das Böse zu meiden, als ein Gebot jener erdichteten übermenschlichen Wesen ansah, drängte namentlich diese moralische Erwägung zu einer monistischen Auffassung, sei es dafs man, wie in Indien, durch die bunte Vielheit der Götterwesen die ihnen zugrunde liegende Einheit ergriff, oder, wie in Ägypten, die Lokalgötter der verschiedenen Gaue in mechanischer Weise identifizierte, oder, wie in Griechenland, den Zeus über alle Götter hinaushob und schliefslich als den einzigen Gott festhielt. Mögen hierbei neben den moralischen auch metaphysische Motive mitgewirkt haben, überall ist der Monotheismus nicht das Ursprüngliche, sondern das Produkt einer gereiften Reflexion.

2. Auch bei den semitischen Stämmen, den Arabern im Süden, den Babyloniern und Assyrern im Osten, den Syrern und Kanaanäern im Westen, finden wir, wie früher gezeigt wurde, als ursprüngliche Religionsform, soweit eine solche sich ermitteln läfst, den Polytheismus, und die vollkommene Analogie der Hebräer mit allen andern Semiten in Sprache, Sitte und Kultur legt den Schlufs nahe, dafs auch ihre religiösen Anschauungen ursprünglich dieselben gewesen sind wie die ihrer semitischen Bruderstämme.

3. Obgleich die alttestamentlichen Schriften sämtlich vom monotheistischen Standpunkte aus geschrieben oder überarbeitet worden sind, so lassen sich doch in ihnen zahlreiche Spuren eines ursprünglichen, erst nach und nach durch eine höhere Religionsanschauung verdrängten Polytheismus erkennen, welcher in den historischen und poetischen Schriften des Alten Bundes für sündhafte Abtrünnigkeit von dem einen, wahren Gott erklärt wird. Es ist aber nach allen Gesetzen historischer Entwicklung unvergleichlich wahrscheinlicher, die Beharrlich-

keit des hebräischen Volkes in der Verehrung anderer Götter neben Jahve bis in die letzten Zeiten des Königtums hinein als ein zähes Festhalten am Ursprünglichen und nicht als einen immer wieder erneuten Abfall vom Ursprünglichen zu erklären, und es ist psychologisch nicht wohl zu begreifen, warum die Hebräer von ihrem Stammgott, welcher sie geführt und, im Vergleich mit dem Schicksal anderer Semitenstämme, gut geführt hatte, immer wieder und wieder zum Kulte fremdländischer Götter abgeirrt sein sollten.

Schwieriger ist die Beantwortung der Frage, zu welcher Zeit des nationalen Lebens und auf Grund welcher Einwirkungen bei den Hebräern der ursprüngliche Polytheismus durch die Zwischenstufen des Protolatrismus und Monolatrismus sich zum Monotheismus fortentwickelt hat. Die Annahme, dafs schon Abraham, der durchaus mythische Stammvater des hebräischen Volkes, oder Mose, der kaum weniger mythische Heros der Gesetzgebung, den Monotheismus begründet hätten, wird sich angesichts des späten Ursprungs von Deuteronomium und Leviticus nicht mehr aufrecht erhalten lassen. Sie beruht auf einer Projektion späterer Vorstellungen in die Sagengeschichte des Volkes, wie eine solche sich nicht selten auch bei andern Völkern findet.

Wir werden aber wohl nicht irre gehen, wenn wir als die wichtigsten Beförderer und Träger des monotheistischen Gedankens die Propheten bezeichnen, welche, seitdem Samuel die Prophetenschulen als Gegengewicht gegen das ihm unerwünschte Königtum gegründet hatte, ein einflufsreicher Faktor im israelitischen Volksleben geworden sind. Erkennbar durch ihre Tracht, am langen Mantel und ledernen Gürtel, lebten diese Propheten vielfach an Orten wie Ramah, Bethel, Jericho zusammen, durchzogen einzeln oder in Scharen das Land, begleiteten ihre Vorträge auf Märkten und Strafsen mit Musik und seltsamen, oft närrischen Gebärden und waren geübt in der allen Menschen gemeinsamen Gabe, aus den in der Gegenwart liegenden Anzeichen die nächste Zukunft zu verkünden, daher sie vom Volke für Wahrsager gehalten wurden, bei denen man sich Auskunft über den Verbleib verlorener Eselinnen und dergleichen einholen zu können glaubte.

Im Gegensatz zu den durch ihr Zeremoniell gebundenen Priestern und den durch ihr Amt beengten Staatsbeamten nahmen sie dem öffentlichen Leben gegenüber eine freiere Stellung ein, traten ohne Scheu vor Gefahren den Königen wie dem Volke entgegen, um beiden die Wahrheit zu sagen, das Gewissen zu schärfen und die Folgen ihrer Handlungen vorzuhalten, und gerade diese innere Freiheit machte es möglich, dafs in ihrer Mitte die edelsten religiösen Gedanken aufkeimten und durch ihre Predigt Verbreitung fanden. Das Institut der Propheten war nicht auf die Jahvereligion beschränkt; wir hören auch von Propheten des Ba'al, der 'Asthoreth, von Lügenpropheten; aber ihnen gegenüber waren es die Propheten des Jahve, welche die polytheistischen Neigungen der Könige wie des Volkes bekämpften und auf die alleinige Verehrung des Nationalgottes Jahve drangen, dessen Existenz als des allein wahren Gottes sie, wie die Volkssage von Elias und Elisa berichtete, durch Wunderwerke zu erweisen wufsten. Die Wundertaten des Elias, die sich dann bei seinem Schüler Elisa wiederholen, und sein Kampf gegen die Ba'alspriester sind uns nur in der Form überliefert, welche sie in der dichtenden Volkssage angenommen haben. Bestimmter wissen wir von Elisa, dafs er den mörderischen Jehu anstiftete, von seinem Könige treulos abzufallen, und dieser Jehu war es, welcher nach Ermordung der beiden Könige von Israel und Juda den Ba'alskult in Israel ausrottete, indem er sämtliche Ba'alspriester, unter dem heuchlerischen Vorwand, ihnen ein Fest zu geben, zusammenlud und niedermachen liefs. Einige Jahre darauf wurde auch in Juda unter dem kindlichen, vom Oberpriester Jojada geleiteten Könige Joas der Tempel des Ba'al in Jerusalem zerstört und der ihm vorstehende Priester getötet. So war etwa um das Jahr 850 a. C. dem Kultus des Ba'al, als des gefährlichsten Rivalen Jahves, in beiden Reichen ein gewaltsames Ende bereitet. Aber trotz dieser Verfolgung durch die Priesterpartei und trotz dem Eifern der Propheten hielt das Volk nach wie vor bis in die letzten Zeiten des Königtums an den ererbten polytheistischen Neigungen fest, und je nachdem die Könige, wie Hiskia und Josia, zur Jahvepartei hielten oder, wie

Manasse und andere, es geratener fanden, sich auf die Volkspartei und ihren Kultus anderer Götter zu stützen, wurden von der einen wie von der andern Seite die Gegner verfolgt, und so finden wir noch unter Josia, dreifsig Jahre vor dem Untergang des Reiches, Ba'al, 'Ašthoreth und andere Götter im Besitze von Altären neben dem des Jahve im Tempel von Jerusalem (vgl. namentlich 2. Kön. 23,4—20 und Zephanja 1,4—6).

Inzwischen hatte sich das für die alleinige Verehrung des Nationalgottes Jahve eintretende Prophetentum mächtig entwickelt und war seit 800 a. C. in Amos, Hosea und Jesaia dazu fortgeschritten, die Strafpredigten gegen König und Volk schriftlich aufzuzeichnen, so dafs die Gedanken dieser spätern schriftstellernden Propheten von Amos an bis zu Maleachi hin uns noch heute erhalten sind und ein urkundliches Zeugnis über ihre Religionsanschauung gewähren. Während das Volk und die meisten Könige an dem Kultus der Idole festhielten und darin durch die Berührung mit den Nachbarstämmen immer wieder gestärkt wurden, war es für die Propheten, von den ältesten an, eine ausgemachte Sache, dafs Jahve der allein wahre Gott sei, dafs er den Himmel und die Erde erschaffen habe, dafs er unter allen Völkern Israel zum Eigentum erwählt und von Anfang an ihm sich offenbart habe, und dafs alles Buhlen um die Gunst anderer Götter nur ein Treubruch an Jahve sei und durch das Unglück geahndet würde, welches er über sein Volk verhängte. Dies ist die feststehende Überzeugung bei allen Propheten, und im Sinne dieser Anschauungen ist auch in den historischen Büchern die Sagengeschichte des Volkes bearbeitet worden.

So lange die Hebräer noch andere Götter neben Jahve verehrten, so lange dieser für sie nur *unus inter pares* oder *primus inter pares* war, mochte es angehen, wie die übrigen Götter auch Jahve durch ein sichtbares Sinnbild sich zu vergegenwärtigen, sei es dafs man die von den Kanaanäern übernommenen Kultusstätten auf den Höhen *(bâmâh)* mit ihren Steinsäulen *(mazzebâh)* und heiligen Bäumen oder Pfosten *(ascherâh)* auf Jahve übertrug, sei es dafs man nach der Trennung Israels von Juda im Nordreiche die, zum Ersatze für

den Tempel, von Jerobeam in Bethel und Dan errichteten Stierbilder als Symbole Jahves verehrte, oder geradezu, wie Gideon (Richt. 8,27) und Micha (Richt. 17,5), einen Ephod, d. h. ein hölzernes oder tönernes, mit Gold oder Silber überzogenes Götterbild Jahves verfertigte und zur öffentlichen oder häuslichen Verehrung aufstellte. Alle Versuche dieser Art, sich die unmittelbare Gegenwart der Gottheit durch ein ihr geweihtes Bildnis zu veranschaulichen, wurden, so sehr auch das Volk daran hängen mochte, von der Prophetenpartei durchaus verworfen und bekämpft. Der Gott, welcher Himmel und Erde gemacht hatte, durfte nicht durch ein sichtbares Sinnbild in die gemeine Wirklichkeit herabgezogen und mit den Göttern der umwohnenden Völker in eine Reihe gestellt werden, zumal das Volk immer in Gefahr ist, den symbolischen Charakter derartiger Kultobjekte zu verkennen und das Sinnbild für die Sache selbst zu nehmen. Daher trat in unserm, etwa aus der Zeit des Josia stammenden und durchaus auf prophetischen Einflüssen beruhenden Dekalog neben die erste Forderung: „Du sollst keine andern Götter neben mir haben“, sogleich die zweite: „Du sollst dir kein Bildnis noch irgend ein Gleichnis machen!“

Wie die Propheten vermöge ihrer freiern Stellung innerhalb des israelitischen Gemeinwesens bei Volk und Königen gegen Vielgötterei und Bilderdienst eiferten, so standen sie auch der Priesterkaste, mit welcher sie diese Interessen gemeinsam hatten, in anderer Hinsicht reformierend gegenüber, indem sie, durch keine Tradition gebunden und nur der Stimme des Gottes, den sie in ihrem Innern zu vernehmen glaubten, gehorchend, mit scharfer Predigt gegen die im toten Zeremoniell erstarrende Veräufserlichung des Kultus eiferten und an seiner Stelle auf moralische Reinheit, auf Gerechtigkeit und Menschenliebe drangen.

Schon bei Amos, dem ältesten der uns erhaltenen Propheten (um 760 a. C.), werden diese Forderungen mit aller Strenge geltend gemacht. Er stammte aus Thekoa (zwei Stunden südlich von Bethlehem), war, wie er selbst erzählt, ein Rinderhirt und züchtete Maulbeerfeigen, aber „Jahve holte ihn hinter der Herde weg“, der Gott in ihm trieb ihn an, nach

Bethel zu gehen und dort in kräftigen, mannhaften Worten den Bewohnern des Nordreiches ihre Sünden vorzuhalten und die drohende Strafe zu verkünden, bis er auf Jerobeams Befehl vom Oberpriester Amazja bedeutet wurde, nach Juda zurückzukehren, dort als Prophet aufzutreten und sich sein Brot zu erwerben, aber Israel nicht weiter durch seine Drohungen zu beunruhigen. Mit unverhohlener Verachtung redet dieser Prophet über den veräufserlichten Opferkultus und fordert statt dessen einen rechtschaffenen Wandel; Kap. 5,21—24: „Ich hasse, ich verachte eure Feste und kann nicht erriechen eure Festversammlungen. Wenn ihr mir Brandopfer und eure Gaben darbringt, so nehme ich es nicht gnädig auf, und wenn ihr mir ein Heilsopfer von euren Mastkälbern herrichtet, so sehe ich nicht hin. Hinweg von mir mit dem Geplärre deiner Lieder; das Rauschen deiner Harfen mag ich nicht hören! Möge vielmehr Recht sprudeln wie Wasser, und Gerechtigkeit wie ein nimmer versiegender Bach!“ Kap. 8,4—6: „Höret dies, die ihr den Armen unterdrücket, und die Elenden im Lande verderbet, und sprechet: Wann will denn der Neumond ein Ende haben, dafs wir Getreide verkaufen, und der Sabbat, dafs wir Korn feil haben mögen und das Epha verkleinern, und das Gewicht [mit dem das gezahlte Geld gewogen wird] vergröfsern und die Wage fälschen; auf dafs wir die Armen um Geld und die Dürftigen um ein Paar Schuh unter uns bringen und Spreu für Korn verkaufen?“

Weniger hoch stehen die Weissagungen des zweiten Propheten, dessen Schriften uns erhalten sind, des Hosea (740 a. C.), bei welchem wir nicht mehr der herben, markigen Strenge des Amos, sondern mehr einer weichen, elegischen Stimmung begegnen, die, wie es scheint, durch schmerzliche Erfahrungen in dem Familienleben des Propheten veranlafst war. An diese anknüpfend schildert Hosea den Bund Gottes mit Israel unter dem nicht sehr geschmackvollen Bilde einer Ehe, in welcher das Weib (Israel) seinem Gatten (Jahve) untreu wird und sich zu ihren Buhlen (den kanaanitischen Göttern) hält, welche ihm „Brot und Wasser, Wolle und Flachs, Öl und Getränke spenden“. Doch ist es Hosea, bei welchem wir Kap. 6,6 das grofse, auch von Jesu wiederholt zitierte Wort finden: „An

Liebe habe ich Wohlgefallen, nicht an Schlachtopfern“ (ἔλεον θέλω, οὐ θυσίαν, Matth. 9,13. 12,7).

Dem Amos an Kraft der Sprache und Originalität der Gedanken gleichkommend, aber an politischer Stellung und Wirksamkeit ihn und alle andern Propheten übertreffend, lebte als jüngerer Zeitgenosse der beiden vorher erwähnten Propheten zu Jerusalem Jesaia, dessen Tätigkeit etwa 740—701 unter den Königen Usia, Jotham, Ahas und Hiskia, namentlich unter dem letztgenannten, von grofsem Einflusse auf das Schicksal des kleinen, von der assyrischen Macht hartbedrängten Juda war. Nachdem Samaria 722 gefallen war, ermahnte er, wie schon oben erwähnt wurde, den König und das Volk, die assyrische Oberhoheit willig als eine von Jahve verhängte Strafe zu ertragen, und als nach Sargons Tode (705) Hiskia sich verleiten liefs, von Sanherib abzufallen, und beim Herannahen der Assyrer Hiskia und seine Ratgeber alles verloren gaben, da ermahnte Jesaia, tapfer im Widerstande auszuharren, sagte voraus, dafs Sanherib, ohne Jerusalem zu erobern, in sein Land zurückkehren werde, und eine unerwartet im Heer der Assyrer eintretende Katastrophe liefs ihn recht behalten (vgl. oben S. 93—94). Aber auch gegen die Sünden des eigenen Volkes, gegen die Schlemmerei der Reichen, die Bedrückung der Armen, die Putzsucht der Weiber eiferte der Prophet und verlangte statt des äufserlichen Kultus Reinheit des Herzens und Aufrichtigkeit der Gesinnung. „Höret des Herrn Wort, ihr Fürsten von Sodom,“ ruft er 1,10 fg. den Grofsen der Hauptstadt zu, „nimm zu Ohren unsers Gottes Gesetz, du Volk von Gomorrha! Was soll mir die Menge eurer Opfer, spricht der Herr. Ich bin satt der Brandopfer von Widdern und des Fettes von den Gemästeten, und habe keine Lust zum Blut der Farren, der Lämmer und Böcke. Wenn ihr hereinkommt zu erscheinen vor mir, wer fordert solches von euren Händen, dafs ihr auf meinen Vorhof tretet? Bringet nicht mehr Speisopfer so vergeblich. Das Räucherwerk ist mir ein Greuel; Neumond und Sabbat, Ausrufen von Festversammlung — ich mag nicht Gottlosigkeit mit Festgedränge. Meine Seele ist feind euren Neumonden und Jahresfesten: ich bin derselben überdrüssig, ich bin es müde zu

leiden. Und wenn ihr schon eure Hände ausbreitet, verberge ich doch meine Augen von euch; und ob ihr schon viel betet, höre ich euch doch nicht; denn eure Hände sind voll Bluts. Waschet euch, reiniget euch, schaffet eure bösen Werke mir aus den Augen, lasset ab vom Bösen. Lernet Gutes tun, trachtet nach Recht, helfet dem Unterdrückten, schaffet dem Waisen Recht, und helfet der Witwen Sache.“

In demselben Sinne ruft der Prophet Micha, ein jüngerer Zeitgenosse des Jesaia, aus (6,6—8): „Womit soll ich Jahve entgegen kommen, mich beugen vor dem Gott der Höhe? Soll ich mit Brandopfern vor ihm erscheinen, mit jährigen Kälbern? Hat Jahve Gefallen an Tausenden von Widdern, an unzähligen Bächen Öls? Soll ich meinen Erstgeborenen für meine Sünde geben, meines Leibes Frucht als Sühne meiner Seele? Es ist dir gesagt, o Mensch, was frommt, und was Jahve, dein Gott, von dir fordert, Recht tun und Liebe üben und demütig wandeln vor deinem Gott.“

6. Vorzüge und Mängel des althebräischen Monotheismus.

Der ist nur ein grofses Kind, sagt Schopenhauer, wer glauben kann, dafs jemals Wesen höherer Art zu den Menschen herabgestiegen seien, um ihnen ihre Offenbarungen mitzuteilen. Alle Offenbarungen, wo sie auch immer aufgetreten sein mögen, sind Projektionen innerer Vorgänge nach aufsen hin. Damit wird ihr Wert und ihre metaphysische Dignität nicht im mindesten verkleinert. Denn unser eigenes Innere mit seinen wundersamen Phänomenen, mit dem Bewufstsein der Freiheit, der Verantwortlichkeit für unser Tun, der Stimme des Gewissens, der Verurteilung schlechter Handlungen bei uns selbst wie bei andern, dieses Innere mit seinem kategorischen Imperativ, der allen unsern individuellen Neigungen als ein anderes, ein Höheres, gegenübertritt, ist der einzige Punkt in der Natur, wo uns das Ding an sich und damit der Inbegriff alles Göttlichen zum Bewufstsein kommt. Aus dieser Quelle schöpften die Urheber der Upanishads, schöpfte Platon, aus dieser Quelle entspringen alle Offenbarungen, welche wir den Propheten des Alten Testaments, welche wir einem Jesus und Paulus verdanken. Das moralische Phänomen in uns ist das

allein Reale an allen religiösen Vorstellungen, alle Religion ist nur Auslegung des moralischen Bewufstseins. Aber dieses moralische Phänomen wurzelt tiefer als die ganze Erscheinungswelt, weist über sie hinaus und fordert von uns, durch Entselbstigung, durch Verleugnung unseres empirischen Selbstes, unserer wahren, ewigen, göttlichen Wesenheit entgegenzureifen. Der kategorische Imperativ, diese „himmlische Stimme", wie Kant sagt, tritt so oft allen unsern individuellen Neigungen entgegen, dafs wir in ihm die Stimme einer höhern Macht zu vernehmen glauben. Es ist uns Menschen natürlich, unserm egoistischen, empirischen Ich unser eigenes metaphysisches Ich als ein anderes gegenüberzustellen, den Gott in uns als einen Gott aufser uns zu betrachten. Hierdurch tritt erst der Gegensatz des egoistischen, empirischen Ich und des den Egoismus verleugnenden, metaphysischen Ich in voller Schärfe aus einander, und das Gebot des Sittengesetzes ist wirksamer, wenn wir uns dasselbe als den Ausflufs einer uns objektiv gegenüberstehenden Macht vorstellen. Hierauf beruht der unschätzbare Wert des Gottesbegriffes für das praktische, sittliche Leben. Auch den polytheistischen Religionssystemen ist dieser Wert nicht abzusprechen. Aber wo viele Götter sind, treten ihre Interessen leicht in Gegensatz gegen einander: Çiva bekämpft den Vishṇu, Zeus den Kronos, Jahve den Ba'al. Das Sittengesetz aber kann, wegen seines kategorischen Charakters, nicht als zwiespältig, sondern nur als eines und mit sich einstimmig betrachtet werden. Daher zeigt sich überall in dem Mafse, wie die Götter als Urheber und Hüter des Moralischen gefafst werden, ein Streben zum Monismus, der nicht gerade Monotheismus zu sein braucht. Wir sahen schon öfter, wie dieser Monismus in Indien durch philosophisches Ergreifen der aller Vielheit zugrunde liegenden Einheit, in Ägypten durch mechanische Identifikation, in Griechenland durch Verblassen aller Göttergestalten neben der des Zeus, in Palästina durch Kampf erreicht wurde, indem allen andern Göttern zunächst das Recht auf Verehrung und schliefslich die Existenz abgesprochen wurde, so dafs Jahve in der vollen konkreten Lebendigkeit, die er in der Vorstellung des Volkes hatte, als der einzige übrig blieb. Wir werden

weiter unten zu zeigen haben, wie der israelitische Gottesbegriff erst allmählich von den Schlacken, die ihm anhafteten, gereinigt wurde, aber in dem Maſse, wie dies geschah, wurde er zur Personifikation der Moralität, wurde er zu dem absolut Heiligen, welcher dieselbe Heiligkeit, deren Vorbild er war, auch bei seinen Verehrern forderte: „Ihr sollt mir heilig sein, denn ich, Jahve, bin heilig“ (3. Mos. 20,26) und „ich bin heilig, Jahve, der Euch heiligt“ (3. Mos. 21,8), wie es in dem sogenannten Heiligkeitsgesetze (3. Mos. 17—26) heiſst, dessen Abfassungszeit von der Kritik in die Periode zwischen Ezechiel (Kap. 40—48) und dem Priesterkodex verlegt wird. Diese, auch von Jesu (Matth. 5,48) hervorgehobene Auffassung Gottes als des Ideals aller Heiligkeit und Vollkommenheit, nicht in begrifflicher Abstraktion, sondern in der lebensvollen Gestalt eines volkstümlichen Gottes, tritt in den prophetischen und geschichtlichen Schriften des Alten Testaments, je später um so mehr, hervor, ist der Erklärungsgrund für den hohen, weihevollen Ernst, von welchem diese ganze Literatur getragen wird, und auch heute und in aller fernern Zukunft dürfen wir nicht hoffen, eine Form zu finden, in welcher die moralische Pflicht, diese höchste Obliegenheit des Menschen, uns tiefer ergriffe und kräftiger auf uns wirkte, als indem wir sie uns als ein konkretes, lebendiges Wesen, als einen persönlichen Gott gegenüberstellen. Mag der Philosoph daran Genüge finden, mit dem Sittengesetze, welches als der Gott in seinem Busen lebt, seine eigene Unvollkommenheit in stiller Meditation zu messen, das Volk bedarf einer ihm faſslichern Objektivation des Sittengesetzes in einem persönlichen Gott, zu dem es reden, den es um Hilfe in seiner sittlichen Schwachheit anrufen, mit dem nach dem Tode vereinigt zu werden es hoffen kann, und diese Stütze des sittlichen Wandels, dieser Trost im Leben und Sterben, darf und soll ihm nicht geraubt werden.

Um so schmerzlicher ist es für jeden Wohlgesinnten, sehen zu müssen, wie historische und naturwissenschaftliche Kritik daran arbeiten, den ererbten Gottesglauben zu erschüttern. Allerdings ist aus dem unseligen Zwiespalte zwischen den

Forderungen der Wissenschaft und den Bedürfnissen des religiösen Gemütes eine Rettung möglich: sie liegt in dem von Kant begründeten und von Schopenhauer vollendeten philosophischen Idealismus, welcher das, was die Religionen unter Gott verstehen, in einer andern Form mit eisernen Klammern festhält und daher auf seinem Gipfel zur Religion wird; dem Volke soll man ihn erst geben, wenn und soweit es fähig ist, ihn in sich aufzunehmen, und so lange dies nicht der Fall ist, soll man ihm, nach dem Worte des Apostels (2. Kor. 4,7), den Schatz in den irdenen Gefäfsen lassen, welche ihn einschliefsen. Anders diejenigen, welche durch einen gewissen Grad von Bildung und Nachdenken unfähig geworden sind, den ererbten Glauben festzuhalten, und daher in Gefahr sind, das Kind mit dem Bade auszuschütten, den Schatz mitsamt den irdenen Gefäfsen wegzuwerfen. Für sie, an welche allein unsere Darstellung sich wendet, ist es an der Zeit, die irdenen Gefäfse zu zerbrechen, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist, mit andern Worten, rücksichtslos der historischen, naturwissenschaftlichen und philosophischen Kritik freien Lauf zu lassen, im festen Vertrauen, dafs die Religion dabei nicht verloren gehen kann, sondern um so fester stehen wird, je mehr sie sich ausschliefslich auf die in unserm Innern sprudelnde Quelle aller Offenbarung, auf die ewigen Tatsachen des menschlichen Herzens und seiner Wunderphänomene gründet.

In diesem Sinne wollen wir zunächst die aus dem Alten Testament ererbte Religionsanschauung einer kritischen Beleuchtung unterwerfen. Dieselbe erscheint bei unbefangener Prüfung als ein konsequent in sich zusammenhängendes System, als eine Art Syllogismus, dessen richtig gezogene Konklusion zu Widersprüchen mit der Erfahrung führt, woraus folgt, dafs ihre Prämissen falsch sein müssen.

1. Der Grundpfeiler der ganzen alttestamentlichen Theologie ist der T h e i s m u s, d. h. der Glaube, dafs diese ganze, in Raum und Zeit sich ausbreitende Welt erschaffen worden ist, erhalten und regiert wird von einem allweisen und allmächtigen, im übrigen aber menschenähnlichen Wesen. Denn wenn es 1. Mos. 1,27 heifst: „Gott schuf den Menschen ihm

zum Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn“, so bedeutet dieses, in die Sprache der Wissenschaft übersetzt: Die Menschen stellen sich Gott nach dem Bilde eines Menschen vor. Dementsprechend legen die Hebräer ihrem Jahve mancherlei intellektuelle und moralische Eigenschaften bei, wie sie der Menschennatur eigen sind. In erster Hinsicht wird ihm ein Denken, Beschliefsen, Sicherinnern, Sehen und Hören, in letzter Hinsicht Liebe und Hafs, Zorn, Eifer und Erbarmen, Freude (Jes. 62,5), Betrübnis und Reue (1. Mos. 6,6) zugeschrieben. Mit zunehmender poetischer Personifizierung werden Jahve ein Schlafen und Erwachen (Psalm 44,24. 78,65), ein Sprechen und Schreien (Jes. 42,13), ein Hauchen, Riechen und sogar ein Pfeifen (*schâraq*, wie es der Bienenvater anwendet, um die Bienen herbeizulocken, Jes. 5,26. 7,18) beigelegt, während in poetischen Stellen sogar von Augen und Ohren, Händen, Füfsen usw. Gottes die Rede ist. Mag man hiervon auch noch so viel auf Rechnung der dichterischen Einkleidung setzen, so steht doch so viel fest, dafs von den Hebräern die Schöpfung und Erhaltung der Welt auf ein menschenähnliches, mit menschlichen Eigenschaften und Funktionen ausgestattetes Wesen zurückgeführt wurde, eine Hypothese, welche unter allen philosophischen Theorien, die je über Wesen und Entstehung des Weltalls aufgestellt worden sind, die verwegenste und unmöglichste ist, und über deren Kühnheit wir nur darum nicht erstaunen, weil wir sie von Jugend auf zu hören gewohnt sind. Dafs die Schöpfung der Welt in sechs Tagen, wie sie der Priesterkodex 1. Mos. 1 berichtet, verschiedene Verstöfse gegen die einfachsten naturwissenschaftlichen Anschauungen enthält (Pflanzen ehe die Sonne, Licht ehe ein lichtgebender Körper da ist, das Wasser jenseits des Himmelsgewölbes, also jenseits von Sonne, Mond und Sternen als Quelle des Regens, vgl. 1. Mos. 7,11), mag nebenbei bemerkt werden.

2. Eine notwendige Konsequenz der Weltschöpfung durch ein allweises und allgütiges Wesen ist der im Alten Testament trotz aller herben Schickungen herrschende Optimismus. Bei der Schöpfung heifst es am Schlusse jedes Tagewerks (mit Ausnahme des zweiten, daher die Rabbiner glauben, dafs

an ihm der Teufel geschaffen sei): „Und Gott sah, dafs es gut war“, und am Schlusse des Ganzen heifst es, 1. Mos. 1,31: „Und Gott sahe an alles, was er gemacht hatte, und siehe da: es war sehr gut!“ Wir wollen hier nicht mit abgegriffenen Schlagworten wie Optimismus und Pessimismus operieren; ob man optimistisch das Dasein dem Nichtsein oder pessimistisch das Nichtsein dem Dasein vorzieht, ist im Grunde eine Sache des Gefühls, des Temperaments und der persönlichen Lebenserfahrungen, die bei jedem verschieden sind, daher wir die Frage nach dem Wert oder Unwert des Lebens überhaupt nicht für diskutierbar halten. Hier genügt es, daran zu erinnern, dafs alle die drei grofsen Weltreligionen, der Brahmanismus, der Buddhismus und das Christentum, übereinstimmend als höchstes Ziel, welches uns gesteckt ist, eine Erlösung lehren. Diese Lehre setzt voraus, dafs unser Dasein von der Art ist, dafs wir eine Erlösung aus demselben bedürfen, und ein solches Dasein kann unmöglich als die Schöpfung eines allweisen und allgütigen Wesens betrachtet werden, auch nicht, wenn man das Böse und Übel aus dem Sündenfall erklärt, wie weiter unten zu zeigen sein wird.

3. Als eine weitere Konsequenz des Theismus ergibt sich das, was wir hier mit einem Worte als Nihilismus bezeichnen wollen, und worunter wir die Meinung verstehen, dafs der Mensch durch Zeugung und Geburt aus Nichts zu einem Etwas und durch den Tod aus diesem Etwas wieder zu dem Nichts werde, welches er vor seiner Entstehung war. Wie bei allen semitischen Völkern vermöge ihrer Neigung zum Realismus (oben S. 32), so ist auch im Alten Testament diese Anschauung durchaus die herrschende und kann auch bei der Voraussetzung des Theismus keine andere sein. Wie alles in der Welt, ist auch der Mensch von Gott geschaffen worden, und „alles was entsteht, ist wert dafs es zugrunde geht“. Unsterblich kann nur sein, was nie enstanden ist. Entweder eine Sache ist in der Zeit aus Nichts geworden, dann mufs sie in der Zeit auch wieder zu Nichts werden, sie gehört dem Reiche des γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον an, wie Platon sagt, und wenn er die Seele entstanden und dabei unsterblich sein läfst, so macht er sich einer schweren Inkonsequenz

schuldig (vgl. oben II,1 S. 281). „Was nichtig ist, bricht auch in Nichts zusammen“, τὸ μηδὲν εἰς οὐδὲν ῥέπει, wie Euripides sagt. Nur das kann unvergänglich sein, was unentstanden ist, eine Postexistenz der Seele fordert ihre Präexistenz, wie auch Origenes sah und dadurch in eine Ketzerei verfiel, welche ihm die Kirche noch heute nicht verziehen hat. Es ist also ganz konsequent, wenn das Alte Testament den Menschen von Gott geschaffen und beim Tode wieder zu Nichts werden läfst: „Staub bist du und zu Staub sollst du wieder werden“, sagt Jahve schon 1. Mos. 3,19 zum Menschen, und diese Anschauung ist die herrschende im ganzen Alten Testament, mit Ausnahme sehr später Stellen, welche schon unter iranischem Einflusse stehen, wie unten zu zeigen sein wird. Mit dem Tode gehen die Menschen als blut- und leblose Schatten *(rephâîm)* in das Schattenreich des *Scheol* und werden dadurch für immer dem Verkehr mit der Oberwelt, aber auch dem Einflusse Jahves entrückt, der dann nur noch an Kindern und Nachkommen Vergeltung üben kann. So reich auch das Gesetz und die Propheten an Drohungen für die Übeltäter, an Verheifsungen für die Frommen sind, nirgendwo findet sich bei ihnen ein Hinweis auf die Vergeltung in einem jenseitigen Leben.

4. Eine vierte und letzte Konsequenz des althebräischen Theismus ist das, was wir in Ermangelung eines bessern Wortes Eudämonismus nennen wollen. Jahve ist allmächtig und gerecht, und hieraus folgt notwendig, dafs alles Gute seinen Lohn, alles Böse seine Strafe finden mufs. Das ganze Alte Testament bewegt sich in dieser Grundanschauung; Sünde und Unglück, Frömmigkeit und Glück hängen als Ursache und Wirkung untrennbar zusammen, und es ist durchaus alttestamentliche Anschauung, nicht nur dafs auf jedes Unrecht ein Leiden, auf jedes Wohlverhalten ein Zustand des Glückes folgt, sondern auch umgekehrt, dafs da, wo ein Leiden ist, eine Versündigung vorhergegangen sein mufs, eine Auffassung, welche auch noch im Neuen Testament nachklingt, bei Jesu, wenn er zu dem Leidenden spricht: „Deine Sünden sind dir vergeben“, und bei den Jüngern, wenn der vierte Evangelist (9,2) sie die Frage aufwerfen läfst: „Welcher hat gesündigt,

dieser oder seine Eltern, dafs er blind geboren ist?" — eine seltsame Alternative, auf die wir noch weiter unten in einem andern Zusammenhange zurückkommen werden. Das Alte Testament, mit welchem wir es hier zu tun haben, kennt, wie gezeigt, kein Fortleben nach dem Tode, und somit verlangt die göttliche Gerechtigkeit, dafs alles Gute und Böse schon in diesem Leben vergolten werde, denn ein anderes gibt es nicht. Wenn man die Schlufskapitel der beiden Gesetzgebungen, Deuteronomium 28 und Leviticus 26, durchgeht, nach welchen eine Fülle von Segen denen verheifsen wird, welche die Gebote halten, und ein Hagel von Flüchen über die kommen soll, welche sie übertreten, so wird man sich überzeugen, dafs alle diese Verheifsungen und alle Drohungen sich nur auf dieses Leben beziehen und keine Ahnung von einer jenseitigen Vergeltung auch nur aufdämmert. Durch diese letzte Konsequenz der theistischen Weltanschauung setzt sie sich in schreienden Widerspruch gegen die sicherste Erfahrung, welche heute noch beweist und zu allen Zeiten bewiesen hat, dafs es dem guten Menschen oft schlecht geht bis an sein Ende, und dafs der Böse oft ungestraft bleibt bis an sein Ende. Auch der Veda in seinem Werkteile *(karma-kâṇḍa)* gibt Gebote und Verbote und stellt dafür Lohn und Strafe in Aussicht, aber er läfst diese Vergeltung nur teilweise im gegenwärtigen Leben, hingegen zum gröfsern Teil in einem zukünftigen Dasein erfolgen und entgeht dadurch dem Widerspruche mit der Erfahrung, in welchem das Alte Testament befangen bleibt.

Wir werden nun zu zeigen haben, wie schon auf dem Boden des Alten Testaments die edlern und tiefer denkenden Geister schwer an den Widersprüchen tragen, welche ihr Religionssystem ihnen aufbürdet, und welche Mittel und Wege sie eingeschlagen haben, um sich mit diesen Widersprüchen abzufinden oder doch bei ihnen zu beruhigen.

Die erste Konsequenz des althebräischen Theismus war, wie wir sahen, der Optimismus: da alles in der Welt von Gott geschaffen ist, so mufs auch alles gut sein. Aber woher dann das Böse und das Übel, dessen die Welt voll ist? Beides

wird im Alten Testament ganz konsequent auf Gott zurückgeführt. Jahve ist es, welcher das Herz des Pharao immer wieder aufs neue verstockt, so dafs er die Kinder Israel nicht ziehen läfst (2. Mos. 9,12. 10,20. 14,8), und als Saul in der Wüste Siph den David verfolgt, ruft ihm dieser aus der Ferne zu: „Hat etwa Jahve dich gegen mich aufgereizt, so mag er Opfer zu riechen bekommen“ (um ihn zu besänftigen), 1. Sam. 26,19. Als dann weiter Trübsinn den Saul überfällt, heifst es 1. Sam. 16,14: „Nachdem nun der Geist Jahves *(rû^a^ch jahveh)* von Saul sich zurückgezogen hatte, quälte ihn ein von Jahve ausgesandter böser Geist“ *(rû^a^ch râ'â meeth jahveh)*, der ihn rasend machte (18,10) und durch Davids Zitherspiel vertrieben werden soll (16,16). Sehr charakteristisch ist auch die Erzählung, wie David die Sünde begeht, das Volk zu zählen (eine unbeliebte Mafsregel, vermutlich weil sie mit einem Anziehen der Steuerschraube zusammenhing), und als Strafe die Pest über Israel kommt; hierbei heifst es 2. Sam. 24,1: „Und der Zorn des Herrn ergrimmte abermal wider Israel und reizte David unter ihnen, dafs er sprach, gehe hin, zähle Israel und Juda“, eine Stelle, der wir weiter unten nochmals in einer andern Wendung begegnen werden. Bei dem unglücklichen Feldzuge des Ahab gegen die Syrer legt Jahve einen Lügengeist in den Mund von vierhundert Propheten, so dafs sie dem Könige Gelingen weissagen müssen, 1. Kön. 22,20—22: „Und Jahve sprach: Wer will Ahab betören, dafs er zu Felde ziehe und zu Ramoth in Gilead falle? Und der eine sagte dies, der andere sagte das. Da trat ein Geist hervor, stellte sich vor Jahve und sprach: Ich will ihn betören. Jahve aber fragte ihn: Womit? Da antwortete er: Ich will ausgehen und zum Lügengeiste werden in aller seiner Propheten Munde! Er aber sprach: Ja, du wirst die Betörung vollbringen! Gehe aus und tue also!“ Wie hier das Böse, so geht auch alles Übel in der Welt von Jahve aus, und Amos ruft (3,6) aus: „Geschieht in einer Stadt ein Unglück, ohne dafs Jahve es verursacht hat?“ — Besonders merkwürdig ist eine im Exil beim Herannahen der Perser geschriebene Stelle im zweiten Jesaia Kap. 45,6—7: „Ich bin Jahve, und keiner sonst, der das Licht bildet und Finsternis schafft, der Heil wirkt

und Unheil schafft, — ich, Jahve, bin es, der alles dies bewirkt.“ Diese Worte sehen ganz aus wie ein Protest des Propheten gegen die mit dem Herannahen der Perser hereinbrechende Weltansicht, die einen guten Gott als Beherrscher des Lichtreiches und einen bösen als Beherrscher des Reiches der Finsternis unterscheidet. Wir werden weiter unten sehen, wie dieser Protest gegen die persische Religionsanschauung erfolglos blieb.

Ganz isoliert gegen alle diese Zeugnisse, die folgerichtig alles Böse und Übel auf den Weltschöpfer zurückführen, steht der Mythus vom Sündenfall, infolgedessen das Böse mitsamt dem Übel durch einen Akt des Ungehorsams des ersten Menschen gegen Gott in die Welt gekommen ist und sich über alle Menschen verbreitet hat. Dieser Mythus widerspricht so sehr der ganzen Grundanschauung des Alten Testaments, dafs es nahe liegt, schon in ihm einen Einflufs der iranischen Weltanschauung anzunehmen, nach der, wie weiter unten zu zeigen sein wird, in ganz ähnlicher Weise die Versündigung der ersten Menschen erfolgt ist. Dieser Annahme steht allerdings die Schwierigkeit entgegen, dafs der Sündenfallmythus schon beim Jahvisten (850 a. C.) sich findet. Aber wenn wir bedenken, dafs das in den Briefen von Tell-el-Amarna (1400 a.C.) öfter erwähnte Reich der Mitani von Königen beherrscht wird, deren Namen ein unverkennbares arisches Gepräge tragen (oben S. 71), so wird hierdurch eine Möglichkeit eröffnet, wie schon in sehr früher Zeit iranische Anschauungen nach Palästina gelangt und von den Hebräern übernommen sein könnten. Wie dem auch sein mag, wir haben in dem Mythus vom Sündenfall einen sehr achtbaren Versuch vor uns, von hebräischem Boden aus die Entstehung des Bösen und Übels trotz der Weltschöpfung durch einen allweisen und allmächtigen Gott zu begreifen, dafs aber mit ihm das Problem gelöst sei, läfst sich nicht behaupten. Schon in der Annahme, dafs Gott den Menschen erschaffen und ihm die Freiheit gegeben habe, das Gute wie das Böse zu ergreifen, liegt ein Widerspruch. Geschaffen-sein und Frei-sein sind unvereinbare Gegensätze. Alles Geschaffene ist auch irgendwie beschaffen, ist als ein Etwas mit bestimmten Eigenschaften geschaffen

worden und mufs nach dem Kausalitätsgesetze den ihm anerschaffenen Eigenschaften gemäfs handeln. Frei kann nur dasjenige heifsen, was die Eigenschaften, nach denen es handelt, aus sich selbst heraus gebiert, mithin durch keinen andern da ist, sondern völlige Aseität besitzt. — Aber auch abgesehen von dieser Schwierigkeit, fällt das Böse immer wieder auf Gott als Urheber zurück; denn warum verlieh er dem Menschen die so verhängnisvolle Gabe des freien Willens, da er doch vermöge seiner Allwissenheit voraussehen mufste, wie die Dinge ablaufen würden, und vermöge seiner Allmacht imstande sein mufste, eine andere Einrichtung zu treffen?

Schwerer noch als die Frage nach dem Ursprung des Bösen lastete auf Geist und Herz der hebräischen Denker das Problem der göttlichen Gerechtigkeit. Jahve war ein gerechter Gott; folglich mufste von ihm alles Gute und alles Böse an dem Täter vergolten werden, und zwar in diesem Leben, denn ein anderes gab es nicht. Wie kam es, dafs dieser Erwartung auf Schritt und Tritt die Erfahrung widersprach? Brennend wurde diese Frage erst, nachdem sich im Fortgang der Zeit mit dem Verfall des nationalen Lebens das Verhältnis Jahves zur Gesamtheit des israelitischen Volkes in ein Verhältnis des Gottes zu den einzelnen Individuen umgewandelt hatte. War es vorher nicht allzuschwer gewesen, die Leiden des Volkes aus der unausrottbaren Abgötterei zu begreifen, welcher die Mehrheit der Bevölkerung nachhing, so trat in dem Mafse, wie nicht mehr die Zugehörigkeit zum Ganzen des Volkes das Wesentliche war, sondern das Individuum sich seiner Selbständigkeit, seiner Pflichten und Ansprüche bewufst wurde, an den frommen Verehrer die Frage heran, warum es dem Gottlosen in dieser Welt so gut und dem Frommen oft so schlecht geht. Eine Lösung dieser Frage war, so lange man noch kein Fortleben nach dem Tode kannte, überhaupt unmöglich, und so werden wir uns nicht wundern, wenn die aufkommenden Zweifel an der göttlichen Gerechtigkeit durch unsichere Hoffnungen auf ein strafendes und lohnendes Eingreifen Jahves beschwichtigt zu werden pflegen.

Dies tritt schon bei Jeremia hervor, wenn er sich 12,1 an Jahve mit der kecken Frage wendet: „Du bleibst im

Rechte, Jahve, wenn ich mit dir hadern wollte! Doch zur Rede möchte ich dich stellen, warum das Treiben der Frevler Gelingen hat, warum alle, die treulos handeln, unangefochten bleiben? Du pflanzest sie ein, sie schlagen auch Wurzel, sie gedeihen, bringen auch Frucht, nahe bist du ihnen ihren Reden nach, aber fern von ihrem Innern! Du aber, Jahve, kennst mich, durchschaust mich und hast meine Gesinnung gegen dich erprobt! — Reifse sie fort wie Schafe zum Schlachten und weihe sie dem Tage des Würgens!"

Ähnlichen Zweifeln und Hoffnungen begegnen wir in Psalm 37 und 73, aus denen wir nur die bezeichnendsten Stellen herausheben wollen. Psalm 37, Vers 1: „Erhitze dich nicht über die Bösewichter, ereifere dich nicht über die, welche Frevel verüben." Vers 7: „Sei still vor Jahve und harre auf ihn; erhitze dich nicht über den, der seine Unternehmungen glücklich hinausführt, über einen, der Ränke übt." — Psalm 73, Vers 2—5: „Meine Füfse hätten beinahe gestrauchelt; nichts fehlte, so wären meine Tritte ausgeglitten, denn ich ereiferte mich wegen der Übermütigen, wenn ich sah, dafs es den Gottlosen so wohl ging; denn sie leiden keine Schmerzen, kräftig und wohlgenährt ist ihr Leib, sie geraten nicht in Unglück wie andere Leute, und werden nicht wie andere Menschen geplagt." — Vers 12—14: „Ja, so sind die Gottlosen, und in steter Ruhe häufen sie Reichtum an. War es denn ganz umsonst, dafs ich mein Herz rein erhielt und in Unschuld meine Hände wusch — und ward doch immerfort geplagt, und alle Morgen war meine Züchtigung da!"

Ein in seiner Art grandioser, wenn auch nicht weniger vergeblicher Versuch, das Problem zu lösen, liegt im Buche Hiob vor, und wenn es nach allem Gesagten noch eines Beweises bedürfte, dafs die Frage der göttlichen Gerechtigkeit auf dem Boden des auf das diesseitige Leben beschränkten Hebraismus eine unlösbare ist, so würde gerade das Buch Hiob, welches eigens der Diskussion des Problems gewidmet ist, diesen Beweis liefern. Hiob, der Held dieser Dichtung, ist, wie uns wiederholt und auch aus Jahves eigenem Munde versichert wird, „unsträflich und rechtschaffen, gottesfürchtig und dem Bösen feind". Nichtsdestoweniger wird er unter

Jahves Zustimmung von dem hier noch ebenso wie Sacharja 3 als Diener Gottes auftretenden Satan mit schweren Leiden heimgesucht. Er verliert rasch nach einander seinen Reichtum, seine Kinder, und wird von einer schmerzlichen und ekelhaften Krankheit befallen. Drei Freunde, Eliphas, Bildad und Zophar, kommen, ihn zu trösten. Sieben Tage und Nächte sitzen sie schweigend um ihn, da öffnet Hiob seinen Mund, verflucht den Tag seiner Geburt und preist die glücklich, welche unter der Erde schlafen. Es folgen nun hinter einander drei Redegänge (Kap. 4—14, 15—21 und 22—31); in den beiden ersten kommen alle drei Freunde, in dem letzten zwei derselben zu Wort und geben, während sie Hiob trösten, mit einer im Verlaufe der Gespräche steigenden Deutlichkeit zu verstehen, dafs er sein schweres Leiden durch eine nicht weniger schwere Versündigung verschuldet habe. Jeder der acht Reden setzt Hiob die Beteuerung seiner Unschuld entgegen, wobei der Dichter nur unvollkommen der allerdings sehr schwierigen Aufgabe genügt hat, in den acht dasselbe Thema behandelnden Wechselreden durch Beibringung neuer Gedanken und Bilder das Interesse rege zu halten. Nachdem Hiob nochmals in seiner letzten Rede (Kap. 29—31) einen Blick auf sein früheres Leben geworfen und in ergreifenden Worten die Rechtschaffenheit seines Wandels dargelegt hat, folgt Kap. 32—37 eine unerwartete Einschaltung, indem ein bis dahin mit keinem Worte erwähnter vierter Redner namens Elihu auftritt, um nur heftiger und unverblümter als die bisher genannten Freunde dem Hiob seine Sündhaftigkeit vorzuhalten, wobei man vielleicht 36,15 den spätern christlichen Gedanken, dafs denen, die Gott lieben, alle Dinge zum besten dienen müssen, leise angedeutet finden kann. Dafs diese den Zusammenhang unterbrechenden Reden des Elihu eine Interpolation von späterer Hand sind, geht schon daraus zur Genüge hervor, dafs Kap. 42,7 nur Eliphas, Bildad und Zophar ein Sühnopfer für die ungerechten Beschuldigungen Hiobs bringen müssen, während des Elihu, dessen Anschuldigungen noch viel härter waren, mit keinem Worte mehr gedacht wird. Unmittelbar und mit gänzlicher Ignorierung der Elihu-Reden an die letzte Rede Hiobs (Kap. 29—31) anknüpfend, nimmt

Jahve selbst von Kap. 38—41 das Wort, um zu Hiob aus dem Wetter zu reden, aber seine in hoher poetischer Form gehaltenen und von glänzenden Schilderungen des Naturlebens durchwobenen Ausführungen heben nur die göttliche Allmacht und die menschliche Ohnmacht ihr gegenüber hervor und verlangen vom Menschen demütige Ergebung in die unerforschlichen Ratschlüsse Gottes, wodurch das Problem, welches zu behandeln die Dichtung sich vorsetzt, ganz und gar nicht gelöst, sondern nur in vollständiges Dunkel gehüllt wird.

Die menschliche Kultur in ihrer Entwicklung führt schliefslich zu einem Punkte, wo dem Menschen die Eitelkeit und Nichtigkeit aller irdischen Bestrebungen zum deutlichen Bewufstsein kommt. Von hier aus eröffnen sich dem denkenden Menschengeiste zwei Wege; entweder er begreift, dafs allen irdischen Gütern diese Eitelkeit angeheftet ist, um uns von ihnen ab auf ein Höheres hinzuweisen, welches nur auf dem Wege der in reiner Gerechtigkeit, Liebe und Entsagung sich betätigenden Verleugnung des eigenen Selbstes erreicht werden kann, — oder der Mensch verkennt diese höchste Bestimmung des Menschenlebens, und es bleibt ihm nichts übrig, als seinen Erdentag zu geniefsen, solange es geht. Dieser letztere Standpunkt findet in der griechisch-römischen Welt seinen Ausdruck in Horaz und entsprechend in der hebräischen Kultur im Koheleth, dem sogenannten Prediger Salomo. Auch diesem bleibt als höchstes Ziel nichts anderes übrig, als in mafsvoller Weise das Leben zu geniefsen, nachdem er sich von der Zwecklosigkeit alles höhern Strebens und von der durch kein göttliches Eingreifen ausgeglichenen Ungerechtigkeit, wie sie in der Welt herrscht, überzeugt zu haben glaubt. In diesem Sinne sagt der Koheleth 8,14 fg.: „Es ist etwas Eitles, das auf Erden geschieht, dafs es Fromme gibt, denen es ergeht nach dem Tun der Gottlosen, und dafs es Gottlose gibt, denen es ergeht nach dem Tun der Frommen. Ich sprach: auch das ist eitel! Und so pries ich die Freude; denn es gibt nichts Besseres für den Menschen unter der Sonne als zu essen und zu trinken und fröhlich zu sein“; und 9,2 fg.: „Alles kann allen begegnen: einerlei Geschick widerfährt dem Frommen und dem Gottlosen, dem Guten und Reinen und dem Unreinen, dem

Opfernden und dem, der nicht opfert; wie der Gute, so der Sünder, der Schwörende, wie wer den Schwur scheut. Das ist ein Übel bei allem, was unter der Sonne geschieht, dafs allen einerlei Geschick widerfährt."

Wir haben hier den völligen Zusammenbruch der althebräischen Weltanschauung vor Augen. Aber schon war von anderer Seite dem vielgeprüften Volke ein neues Licht aufgegangen, welches bestimmt war, den alten Hebraismus von Grund aus umzugestalten und zum Träger einer neuen, höhern Weltanschauung geeignet zu machen. Mit ihm haben wir uns zunächst zu beschäftigen.

V. Die Religion der Iranier.

1. Äufsere Geschichte der iranischen Stämme.

Die weite, vielfach unwirtliche, nur teilweise von fruchtbaren Gebirgstälern und oasenartigen Flächen durchzogene Hochebene, welche sich vom Tigris bis zum Indus erstreckt und die semitische Welt von der indischen trennt, war schon zu Zeiten, bis zu welchen keine historische Tradition zurückreicht, von indogermanischen Stämmen bewohnt, welche, wie Sprache und Religion gleicherweise bezeugen, in nächster Verwandtschaft zu den Indern stehen, sich wie diese als die Treuen (Sanskrit: *ârya*, Zend: *airya*, Altpersisch: *ariya*), d. h. die zum eigenen Volk Gehörigen, bezeichnen und ohne Zweifel noch nach der Trennung von den übrigen indogermanischen Stämmen jahrhundertelang mit den Indern ein gemeinsames Volk gebildet haben. Dann trennten sich beide, die Inder gelangten aller Wahrscheinlichkeit nach durch das Kabultal in das Pendschab und entwickelten, abgeschnitten von allen indogermanischen Bruderstämmen, ihre so eigentümliche Kultur, während die Iranier, von ihnen getrennt, mehr und mehr nach Westen hin gravitierten und mit den dort vorgelagerten semitischen Stämmen im Laufe der Zeiten zu einem einheitlichen, seltsam gemischten Kulturganzen verschmolzen.

Drei iranische Stämme treten besonders hervor, die Baktrer im fernen Osten, die Meder und Perser am Westsaum des

iranischen Hochlandes. Von den Baktrern und dem mächtigen Reiche, welches sie schon um 1500 a. C. gebildet haben sollen, hört man bis auf dessen Eroberung durch Kyros nur wenig. Ungestört von politischen Umwälzungen vermöge ihrer günstigen Lage, konnten sie sich innern Aufgaben widmen, und aus ihrem Schofse ist allem Anschein nach das grofse und für die Weltentwicklung bedeutsame Religionssystem hervorgegangen, welches sich an den Namen des Zarathustra knüpft, und das wir unten näher kennen lernen werden. Anders gestalteten sich die Verhältnisse im Westen. Unter den Königen der den Norden bewohnenden Meder tritt als erster, von dem wir Näheres wissen, Kyaxares hervor, welcher im Bunde mit dem babylonischen Statthalter Nebupalassar im Jahre 606 Ninive zerstörte (oben S. 41) und mit den Lydern nach wiederholten Kämpfen ein Bündnis schlofs, zu dessen Besiegelung er seinen Sohn Astyages mit Aryenis, Tochter des lydischen Königs Alyattes und Schwester des Krösus, vermählte. Als dann der weiter südlich wohnende iranische Stamm der Perser unter seinem König Kyros II. den letzten Mederkönig Astyages um 550 a. C. entthront hatte, zog Krösus, um für seinen Schwager Rache zu nehmen, ohne den Zuzug seiner Bundesgenossen abzuwarten, gegen Kyros und verlor an diesen sein Reich durch die Eroberung von Sardes im Jahre 546. Acht Jahre darauf machte Kyros auch dem Neubabylonischen Reiche ein Ende und wurde so der Begründer des grofsen persischen Weltreiches, welchem sein Sohn Kambyses 525 auch noch Ägypten angliederte. Aus den Wirren, welche der Priester Gaumâta angestiftet hatte, indem er sich für den von Kambyses ermordeten Smerdis (Bardiya), einen jüngern Sohn des Kyros, ausgab, ging 521 als König der Perser Darius *(Dârayavahush)* hervor, ein naher Verwandter des Königshauses, welcher wie Kyros sein Geschlecht auf den vielleicht nur mythischen Stammvater Achämenes zurückführte. Auf Darius (521—485) folgen die aus der Geschichte der Griechen bekannten Achämeniden Xerxes (*Kshayârsha*, 485—465, der Ahasverus der Bibel), Artaxerxes I. Longimanus (465—424), Darius II. Nothos (424—405), Artaxerxes II. Mnemon (405—359), Artaxerxes III. Ochos (359—338) und Darius III. Kodo-

mannos, unter welchem Alexander der Grofse das Reich der Achämeniden zertrümmerte, nachdem schon längst die strengen, einfachen Sitten der Vorfahren beim Fürsten wie beim Volke durch Reichtum und Schlemmerei untergraben worden waren. Nach Alexanders Tode (323) und den Kämpfen der Diadochen ging die Erbschaft des Ostens zunächst an die Seleuciden über, von denen sich 256 unter Diodotus ein griechisch-baktrisches Reich von kurzer Dauer abgezweigt hatte. Inzwischen hatte sich unter den Arsaciden das mächtige Reich der Parther (248 a. C. bis 226 p. C.) erhoben, welches weiterhin das ganze Gebiet von Iran bis zum Indus hin umspannte und einen östlichen Grenzwall bildete gegen das Vordringen des Hellenismus und weiterhin gegen das Weltreich der Römer, denen Arsaciden-Könige, wie Tiridates, Mithridates u. a., viel zu schaffen machten. Obgleich ursprünglich turanischer Abstammung, führten die Arsaciden ihr Geschlecht auf die alten Achämeniden-Könige zurück und nahmen die altpersische Kultur und Religion an, welche sich während des vierhundertjährigen Bestehens ihres Reiches, wenn auch zurückgedrängt durch die Volkskulte, doch in ununterbrochener Kontinuität erhielt.

Einen neuen Aufschwung nahm der Parsismus, seitdem der letzte Arsacide Artaban 226 p. C. von Ardaschir (Artaxerxes) Bâbeghân gestürzt und von diesem die nach seinem Vater Sassan benannte Dynastie der Sassaniden (226—636 p. C.) begründet worden war. Die in den letzten Jahrhunderten durch die Volkskulte des *Mithra* u. a. in den Hintergrund getretene Religion des Zarathustra wurde neu befestigt, das *Avesta*, die heiligen Schriften der Parsen befassend, aus dem Gedächtnis aufgezeichnet und durch Kommentare (*Zend*, daher der mifsbräuchliche Name *Zend-Avesta*) und Schriften, wie den Bundehesh und das Minokheret, erläutert. Unter mannigfachen Kämpfen gegen das Römische Reich erhielt sich die Sassanidenherrschaft während der Regierung der verschiedenen Sapor und Varanes auf gleicher Höhe, erlebte unter der kräftigen und weisen Regierung des Chosroes Nuschirvân (531—578) eine letzte Blütezeit, verfiel dann aber infolge der Schwäche seiner Nachfolger und der durch sie

verschuldeten Wirren und wurde im Jahre 636 p. C. leichter Hand von dem Kalifen Omar erobert, der mit Feuer und Schwert die Religion der Mazdayasnier (Verehrer des Ahuramazda) ausrottete und an ihrer Stelle den Islam zur herrschenden Religion machte.

Heute finden sich Anhänger des Zarathustra in Iran nur an einzelnen entlegenen Orten der Provinzen Yezd und Kerman, wo sie, etwa 9000 an der Zahl, gegen Entrichtung eines Tributs an die Mohammedaner geduldet werden. Viele waren auch bei Einführung des Islam ausgewandert und fanden in dem toleranten Indien eine neue Heimat, wo sie an der Westküste, namentlich in Bombay, noch heute wohnen und dort, etwa 90000 an Zahl, vielfach als reiche und angesehene Kaufleute noch jetzt den Vorschriften ihrer Religion nachleben. Von ihren heiligen Büchern retteten sie das Rituelle als das für sie Wichtigste, daher das Avesta, dessen Erhaltung wir ihnen verdanken, nur eine einseitige Vorstellung von ihrem Glauben zu geben vermag und durch spätere, auf ihm beruhende Schriften ergänzt werden mufs.

2. Sprache und Literatur der Iranier.

Wie in Deutschland aus dem Althochdeutschen das Mittelhochdeutsche und aus diesem das Neuhochdeutsche entstanden ist, so hat sich in Iran aus dem Altpersischen das Mittelpersische und aus ihm das Neupersische entwickelt; wie aber bei uns dem Althochdeutschen als ein selbständiger und älterer Zweig das in der Bibelübersetzung des Ulfilas erhaltene Gotische, so steht dem Altpersischen das dialektisch verschiedene und nur in den Büchern des Avesta vorliegende Altbaktrische gegenüber, wie folgendes Schema zeigt:

Althochdeutsch	Gotisch	Altpersisch	Altbaktrisch
Mittelhochdeutsch		Mittelpersisch	
Neuhochdeutsch		Neupersisch.	

Die altpersische Sprache ist erhalten in 40 Inschriften der Achämeniden-Könige, von denen eine ganz kurze dem Kyros, 28 dem Darius (darunter die grofse Inschrift von

Behistân), 8 dem Xerxes und je eine dem Artaxerxes Longimanus, Mnemon und Ochus angehören. Sie sind sämtlich in Keilschrift geschrieben, und da man von der richtigen Annahme ausging, dafs sie in der altpersischen, der Avestasprache wie auch dem Sanskrit aufs nächste verwandten Sprache abgefafst sein müfsten, so gelang es, wie schon oben (S. 44 fg.) gezeigt wurde, den Bemühungen von Grotefend, Lassen und Burnouf, sie zu entziffern und mit Hilfe der so gewonnenen Keilschriftzeichen schliefslich auch die assyrischen Keilschriften zu lesen. In den Inschriften des Darius und Xerxes erklären sich diese Könige für treue Verehrer des grofsen Gottes Ahuramazda; ihm versichern sie alle ihre Erfolge im Kriege wie im Frieden zu verdanken, und wiederholt kommt die Wendung vor: „Ein grofser Gott ist Ahuramazda, welcher diese Erde schuf, welcher jenen Himmel schuf, welcher den Menschen schuf, und welcher Wohlbehagen schuf für den Menschen.“ Dämonen werden nirgendwo erwähnt, wohl nur, weil kein Anlafs war, in diesen Inschriften ihrer zu gedenken.

Das Mittelpersische oder *Pehlevi* ist die Sprache der Sassanidenzeit. Es hat sich aus dem Altpersischen unter Abschleifung der Endungen und dem Eindringen zahlreicher semitischer, speziell aramäischer Wörter entwickelt. Wenn die Sprache in dieser Mischform geschrieben wurde, so hiefs sie auch *Huzvaresh*; wenn man beim Vorlesen (später auch beim Schreiben) der Texte die semitischen Wörter durch persische ersetzte, so nannte man diese gesprochene (später auch geschriebene) Sprache *Pâzend*. Erhalten sind uns in Pehlevi fast nur theologische Texte, namentlich eine Übersetzung des Avesta nebst Auslegung desselben, welche *Zend* genannt wird. Von der übrigen Pehleviliteratur ist für uns von besonderer Wichtigkeit der *Bundehesh*, ein die Zarathustralehre behandelndes enzyklopädisches Werk in 35 Kapiteln, welches einen wertvollen Ersatz für die uns verlorenen Avestatexte bietet. Denn obgleich der Bundehesh erst gegen Ende der Sassanidenzeit verfafst worden ist, so beruft er sich doch überall auf die alten heiligen Schriften, und dafs darunter die einheimischen Schriften des damals noch vollständigern Avesta und nicht etwa jüdische oder christliche Werke zu verstehen sind, ist

wohl selbstverständlich, wenn man bedenkt, dafs die grofse und auf ihre Vergangenheit stolze Nation der Perser wohl wenig geneigt sein mochte, religiöse Gedanken aus den Kreisen des kleinen, wenig geachteten Judenvolkes oder des aufs heftigste verfolgten Christentums zu entlehnen. Dementsprechend erklärt auch Ferdinand Justi in der Vorrede zu seiner grofsen Ausgabe des Bundehesh, „dafs der Inhalt des Bundehesh, soweit unsere Kontrolle reicht, vortrefflich mit dem der alten Bücher übereinstimmt, so dafs wir annehmen dürfen, er werde in den Dingen, deren Quellen wir in den vorhandenen Fragmenten des Avesta nicht nachzuweisen vermögen, gleich zuverlässig sein und uns als wichtige Quelle für die Kenntnis der zarathustrischen Religion dienen dürfen“.

Aus dem mittelpersischen Pehlevi entwickelte sich in den Jahrhunderten nach dem Sturze der Sassaniden das Neupersische, die Sprache des Firdusi (um 1000 p. C.), welche, ähnlich wie das Englische, den gänzlichen Verfall der grammatischen Endungen durch Reichtum und Feinheit der syntaktischen Wendungen zu ersetzen wufste.

Dem Altpersischen, dessen Denkmäler aus dem Westlande stammen, steht im fernen Osten als ältere Schwester das Altbaktrische gegenüber, welches uns in den vielleicht auf ein Viertel des ursprünglichen Umfanges reduzierten Büchern des *Avesta* vorliegt. Ihr überwiegend ritueller Inhalt gliedert sich in folgende vier Abteilungen.

1. Der *Yasna*, eine Sammlung von Gebetsformeln, welche beim Haomaopfer hergesagt wurden, in 73 Kapiteln (170 Seiten in Spiegels Übersetzung). Sie enthält von Kap. 28 bis 53 (60 Seiten) die *Gâthâ*'s, d. h. Lieder in metrischer Form und einem andern, ältern Dialekt, in welchem schon alle Grundgedanken der Lehre des Zarathustra sich nachweisen lassen.

2. Das *Vendidâd* (*vidaevodâtem*, „das gegen die Dämonen gegebene“ Gesetz), 22 Kapitel (208 Seiten), enthält neben mythologischen Partien die Bufsen und Sühnungen für verschiedene Vergehen sowie die Reinigungsvorschriften.

3. Die *Vispered* (*vispe ratavo*, „alle guten Geister“), 24 Kapitel (32 Seiten), Anrufungen in der Art des Yasna enthaltend.

4. Das *Khorda-Avesta* („kleines Avesta“), 66 Stücke

(254 Seiten), eine Sammlung von Anrufungen, welche auch für Laien bestimmt war. In ihm sind die *Yasht* enthalten, Lieder und Gebete, zum Teil aus alter Zeit, von denen manche den alten Volksgöttern (wie Mithra, Anâhita, welche auch in der Inschrift des Artaxerxes Mnemon vorkommen) gewidmet sind.

Das Avesta wurde erst zur Zeit der Sassaniden aus dem Gedächtnis aufgezeichnet oder doch gesammelt, daher von manchen seine Echtheit bezweifelt wird. Entscheidend für dieselbe ist wohl der Umstand, dafs die Aufzeichner viele Worte und Formen schriftlich fixiert haben, die sie nicht mehr verstanden, während sie sich durch Vergleich der ältesten Vedasprache als richtig und in ein hohes Alter zurückgehend erweisen.

3. Die Religion der Iranier.

Wie die Sprache, so ist auch die Religion der Iranier der altvedischen auf das nächste verwandt; viele Götternamen, wie *Ahura* (Sanskrit *Asura*), *Mithra* (Sanskrit *Mitra*), sind beiden Völkern gemeinsam, und das iranische Haomaopfer entspricht dem indischen Somaopfer. Aber seltsam und höchst auffallend ist es, dafs nicht nur manche indische Götternamen in Iran zur Bezeichnung von Dämonen dienen, sondern dafs auch das fast allen andern indogermanischen Völkern gemeinsame Wort für Gott, *deva* (lat. *deus*, altir. *dia*, altnord. *tivar*, lit. *devas*), in der iranischen Form *daeva* nicht einen Gott, sondern einen bösen Dämon bedeutet. Diese Tatsache, so befremdlich sie auf den ersten Blick zu sein scheint, ist doch nicht ohne Parallelen. Als die christlichen Missionare im 8. Jahrhundert p. C. die heidnischen Deutschen bekehrten, da wurzelte der Glaube an die alten germanischen Götter zu tief im Herzen des Volkes, als dafs man sie für nicht existierend hätte erklären können. Man beliefs ihnen die Existenz, erklärte sie aber für böse Dämonen und verlangte vom Neophyten, sie abzuschwören; so mufste er in der altsächsischen Abschwörungsformel dem Priester die Worte nachsprechen: *ec forsacho allum dioboles uuercum and uuordum, Thunaer ende Uuoden ende Saxnote ende allum them Unholdum, the hira genotas sint.* Wie hier in Deutschland, so werden wir auch in Iran die Umwandlung

der Götter in Dämonen, der *deva*'s in *daeva*'s, der gewaltsam durchgeführten Reformation zuzuschreiben haben, welche die Tradition auf Zarathustra als Begründer der Ahuramazdareligion zurückführt. Hierzu stimmt, dafs wir unter den Göttergestalten dieser Religion eine ganze Reihe von Personifikationen abstrakter Begriffe finden, wie solche unmöglich aus dem Bewufstsein des Volkes entsprungen sein können, sondern die Produkte der Reflexion eines denkenden Kopfes sein müssen.

Dafs *Zarathustra* (Ζωροάστρης, *Zoroaster*) eine historische Persönlichkeit gewesen sei, ist wohl nicht zu bezweifeln, aber die Nachrichten über sein Leben sind durchaus sagenhaft. Die Angaben über sein Zeitalter schwanken zwischen 6000 a. C. und 600 a. C. Er soll geboren sein zu Ragha in der Nähe des heutigen Teheran, aber als Schauplatz seiner Wirksamkeit wird Baktrien angegeben. Dort soll er unter dem Könige Vishtaspa die ihm von Ahuramazda selbst offenbarte Lehre verkündigt haben. Von seinem Kampfe gegen die Dämonen und seinen Wundertaten wufste die spätere Sage viel zu erzählen. Er soll im Alter von 77 Jahren, nach einigen im Kampfe bei der Eroberung von Balkh gefallen, nach andern durch ein übernatürliches Feuer in den Himmel des Ahuramazda versetzt worden sein.

Über das Alter und die Unverändertheit der Religion des Zarathustra während der Zeit ihres Bestehens äufsert sich ein Kenner wie Spiegel wie folgt (Eranische Altertumskunde, II, S. 1): „Es fällt ohne Frage die Stiftung der eranischen Religion, in der Gestalt, in welcher wir sie schon in unsern ältesten Urkunden finden, noch vor den Beginn unserer beglaubigten Geschichte, und sie ist sich von diesem Zeitpunkt an bis zur Auflösung des eranischen Reiches durch die Araber im wesentlichen gleich geblieben.“ Diese Religion hat bei allem Mythischen, ja Phantastischen, welches ihr anhaftet, einen Vorzug, dessen sich in diesem Grade keine andere Lehre des Altertums rühmen kann; sie ist in der Lage, das Böse und Übel in der Welt, an dessen Erklärung so manches System gescheitert ist, dadurch zu begreifen, dafs sie dasselbe auf ein von Uranfang bestehendes, dem Guten entgegengesetztes böses Prinzip zurückführt. In der grenzenlosen Zeit (*zrvan*

akarana) bestehen im unendlichen Raume *(thwâsha)* durch eine weite Entfernung von einander getrennt von jeher zwei Reiche, das des anfanglosen Lichtes *(anaghra raocâo)*, dessen Beherrscher *Ahura Mazda*, „der weise Herr“, oder auch *Çpenta Mainyu*, „der heilige Geist“, heifst, und das Reich der anfanglosen Finsternis *(anaghra temâo)*, welches von *Angra Mainyu*, „dem schlagenden Geist“, beherrscht wird. Leben, Licht und Wahrheit sind die Attribute des Ahuramazda, Tod, Dunkel und Lüge die des Angramainyu. Wenn es daher im Neuen Testament heifst: „In ihm war das Leben und das Leben war das Licht der Menschen“, — „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“, — „Das Licht scheinet in der Finsternis“ —, und wenn der Teufel der Vater der Lüge genannt wird, so scheint auch in diesen Ausdrücken ein iranischer Einflufs vorzuliegen. Alles Gute in der Welt ist eine Schöpfung des Ahuramazda, so die fruchtbringende Erde, das Wasser und die Flüsse, die Bäume und Metalle, während hingegen Winter, Dürre und Krankheit, Raubtiere, Reptilien und Ungeziefer von Angramainyu in die Schöpfung des guten Gottes hineingebracht sind. Die ganze Geschichte der Welt besteht in einem Kampfe dieser beiden Prinzipien, welcher von der ersten Schöpfung an bis zum Weltende sich durch einen Zeitraum von 15000 Jahren erstreckt, vergleichbar einem Drama, welches aus fünf Akten von je 3000 Jahren besteht, denen noch ein Vorspiel vorangeht.

Das Vorspiel. Angramainyu, der Beherrscher des Dunkels, bemerkt aus der Ferne das Licht und stürzt wütend auf dasselbe los, um es zu vernichten. Da tritt ihm Ahuramazda in seiner Majestät entgegen und gebietet ihm Stillstand. Beide Gegner sehen ein, dafs es sich hier nur um einen Kampf auf Leben und Tod handeln kann, aber beide sind zu diesem Kampfe noch nicht hinreichend gerüstet. So schliefsen sie einen Waffenstillstand, welcher 9000 Jahre, die drei ersten Akte des Weltdramas hindurch, dauern soll. Ahuramazda sieht in seiner Weisheit voraus, dafs er nach dieser Frist von 9000 Jahren mit Sicherheit imstande sein wird, den Angramainyu zu überwinden. Auch dieser erkennt, dafs er einen ihm verderblichen Vertrag geschlossen hat, aber er

erkennt es zu spät. Er hat die Eigenschaft des „Nachwissens“, er handelt und überlegt erst hinterher die Folgen seiner Handlung, der Teufel ist schon hier, wo er uns zum ersten Male in der Weltgeschichte entgegentritt, der dumme Teufel; zu spät sieht er ein, dafs Ahuramazda ihn überlistet hat, und gerät darüber in eine Bestürzung, die seine Kräfte lähmt und ihn in Untätigkeit verharren läfst.

Erster Akt (3000 Jahre). Ahuramazda benutzt diese Zeit, um sich mit einer Heerschar göttlicher Geister zu umgeben. Sie zerfallen in drei Klassen: die 6 Amesha-çpenta, die 24 Yazata und die Fravashi's.

a) Die sechs *Amesha-çpenta*, „die unsterblichen Heiligen“, sind nur Verkörperungen abstrakter Begriffe, und ihre Stellung über den aus der Volksreligion beibehaltenen Göttern zeigt deutlich, dafs wir es mit einem künstlichen, aus der Reflexion entsprungenen System zu tun haben. Ihre Namen sind: 1. *Vohumano*, „die gute Gesinnung“; 2. *Asha vahishta*, „die beste Reinheit“; 3. *Kshatra vairya*, „die wünschenswerte Herrschaft“; 4. *Haurvatât*, „die Vollkommenheit“; 5. *Ameretât*, „die Unsterblichkeit“; 6. *Çpenta Ârmaiti*, „die heilige Weisheit“.

b) Die 24 *Yazata*, d. h. „Verehrungswürdigen“; unter diesem Namen werden, wie es scheint, teilweise die von der Reformation des Zarathustra zurückgedrängten Volksgötter befafst, daher auch ihre Zahl sehr verschieden angegeben wird. Die wichtigsten sind: 1. *Mithra*, der auf der *Hara berezaiti* thronende „Gott mit den weiten Triften“, der „Herr der Länder“, ursprünglich wohl, wie der Mitra des Veda, das dem Menschen befreundete Sonnenlicht; 2. *Çraosha* (von *çru*, hören) scheint nach seiner Schilderung in den Gâthâ's (Yasna 56) ein Genius des Gebets und der Gebetserhörung zu sein, „dessen Leib der Manthra (Spruch) ist“; vgl. Sanskrit *mantramûrti*, „das Gebet als Leib habend“, als Beiwort des Çiva; 3. *Rashnu*, ein Genius der Gerechtigkeit, daher er der Geradeste *(rahishta)* heifst und ein Schrecken der Räuber und Diebe ist. Diesen dreien werden wir weiter unten als Totenrichtern auf der Brücke Cinvat begegnen. — Von den übrigen erwähnen wir nur *Tishtrya*, einen Sternengott, vielleicht, da er als Hüter der östlichen Himmelsgegend bezeichnet wird, der Morgenstern;

zugleich ist er eine regenspendende Gottheit und daher der besondere Gegner des Dämons der Dürre. Von besonderm Interesse ist noch *Verethraghna*, ein Gott des Sieges, entsprechend dem indischen *Vṛitrahan*, „Vṛitratöter“, als Beiwort des *Indra*, der im Avesta als *Andra* zu den Dämonen gezählt wird, während sein Epitheton als Bekämpfer des Dämons Vṛitra, der die Wolkenkühe verschlossen hält, ihm in Iran eine Stelle unter den guten Geistern verschafft hat.

c) Eine dritte und letzte Klasse der guten Geister sind die *Fravashi*'s, die individuellen Urbilder und schützenden Genien der einzelnen Menschen. Jeder Mensch hat seine *Fravashi*, welche von jeher unsterblich im Himmel vorhanden war, bei der Geburt in ihn herabgestiegen ist, um seine Schritte zu leiten und ihn vor Bösem zu bewahren, und welche nach dem Tode wieder in den Himmel zurückkehrt. Aber auch während der Mensch lebt, weilt seine Fravashi oben im Himmel, um über ihn zu wachen; im Minokheret heifst es: „Alle die unzähligen Sterne, welche sichtbar sind, werden die Fravashi's der Irdischen genannt, denn für die ganze Schöpfung, welche Ahuramazda geschaffen hat, für das Geborene und Nichtgeborene, ist eine Fravashi mit gleichem Wesen vorhanden.“ Nahe verwandt mit diesem iranischen Glauben und vielleicht durch ihn beeinflufst ist die Vorstellung der Griechen von dem δαίμων, der Römer von dem *genius*, welcher im Menschen wohnt und ihn beschützt, sowie die christliche Vorstellung von den Schutzengeln, und wenn Jesus Matth. 18,10 von den Kindern sagt: „Ihre Engel im Himmel sehen allezeit das Angesicht meines Vaters im Himmel“, so dürfte diese dem jüdischen Gedankenkreis fernliegende Vorstellung zu den Anschauungen gehören, welche vom Judentum aus der iranischen Religion übernommen worden sind.

Zweiter Akt (3000 Jahre). Nachdem Ahuramazda die Schöpfung der Geister vollendet hat, schafft er zu Anfang dieses Aktes in 365 Tagen eine Idealwelt im Himmel; er schafft in 45 Tagen den Himmel, in 60 Tagen das Wasser, in 75 die Erde, in 30 die Bäume, in 80 das Vieh, in 75 den Menschen. 3000 Jahre besteht diese Schöpfung frei von allen Plagen im Himmel. Inzwischen hat sich Angramainyu von

seiner Bestürzung erholt und schafft in diesen 3000 Jahren eine Oppositionsschöpfung böser Geister, welche gleichfalls in drei Klassen sich gliedern, die *Daeva*'s, die *Druj*'s und die *Pairikâ*'s nebst den *Yâtu*'s.

a) Die *Daeva*'s. Entsprechend den Amesha-çpenta's werden sechs oberste Daeva's von Angramainyu geschaffen: 1. *Akomano*, „die böse Gesinnung"; 2. *Indra*, auch in der Form *Andra* vorkommend, der indische Gewittergott, der in Iran zu einem Feuerdämon geworden ist; 3. *Çauru*, Dämon der Ungerechtigkeit und Hartherzigkeit, von unsicherm Ursprung; man will ihn mit dem indischen *Çaru* zusammenbringen, welches bei Grammatikern als ein Beiname des Vishṇu, im Mahâbhâratam als Name eines himmlischen Gandharva vorkommt; 4. *Nâonghaithya*, Dämon des Hochmuts und der Unduldsamkeit, entspricht dem indischen *Nâsatya*, welches im Dual als Beiwort der *Açvin*'s, der indischen Dioskuren, vorkommt; 5. *Tauru* als Gegner des Haurvatât und 6. *Zairica* als Gegner des Ameretât sind die Erreger widrigen Geschmackes der Speisen und Erzeuger der Gifte. — Aufser diesen sechs obersten Dämonen gibt es noch eine Reihe anderer, von denen wir nur den *Aeshma* nennen, welcher oft den genannten als siebenter beigezählt wird: er ist ein Dämon des Zornes und der Rachsucht und hat, wie wir später sehen werden, auch seinen Weg in die Bibel gefunden.

b) Die *Druj*'s, vier weibliche Dämonen, nämlich: *Bûshyançta*, der Schlaf, *Naçu*, die Verwesung, *Agha-doithra*, der böse Blick (das malocchio) und *Jahi*, die Unzucht.

c) Die *Pairika*'s, weibliche Dämonen, welche auf der Erde umherwandeln und durch ihre Schönheit die Männer verführen. Als männliches Gegenstück werden oft mit ihnen zusammen die *Yâtu*'s genannt, entsprechend den indischen Yâtu's, welche schon im Ṛigveda als eine Art Gespenster vorkommen.

Dritter Akt (3000 Jahre). Die im vorigen Akte von Ahuramazda im Himmel hervorgebrachte Idealschöpfung wird nunmehr in den Raum herabgelassen, den sie gegenwärtig einnimmt, und welcher zum künftigen Kampfplatze bestimmt ist. Hier besteht sie während der noch übrigen 3000 Jahre

des Waffenstillstandes unangefochten von den Dämonen unter der Herrschaft zweier mythischer Wesen als Prototypen der Menschenwelt und Tierwelt, des Urmenschen und des Urstiers. Der erstere heifst *Gayo maretan*, „sterbliches Leben", und drückt durch seinen Namen schon das allgemeine Schicksal der Menschheit aus; der letztere wird *Geus urvan*, „die Seele des Stiers", genannt, ein Name, welcher, wie es scheint, ihn als die Seele, d. h. das Wesen der Tierheit als solcher und im allgemeinen, bezeichnen soll. Da Angramainyu sich während dieser Zeit noch des Angriffs auf die Geschöpfe des Ahuramazda enthalten mufs, so sucht er wenigstens dessen Schöpfung zu schädigen, indem er auf der Erde unfruchtbare, das gute Ackerland unterbrechende Strecken hervorbringt, den heilsamen Pflanzen giftige, den nützlichen Tieren schädliche entgegenstellt.

Vierter Akt (3000 Jahre). Mit Anbruch dieses Aktes ist der neuntausendjährige Waffenstillstand abgelaufen, und Angramainyu mit seiner Heerschar höllischer Dämonen dringt in die Schöpfung ein. Die erste Untat der Dämonen besteht darin, dafs sie den Gayo maretan und den Geus urvan töten. Klagend schwingt sich die Seele des Urstiers zum Ahuramazda auf und ist fortan im Himmel ein Schutzgeist der Tiere. Aus dem Leibe des Urstiers entstehen 55 Arten von Getreide und 12 Arten heilsamer Pflanzen, aus seinem Samen entstehen zwei Rinder, ein männliches und ein weibliches, und von ihnen werden 272 Arten guter Tiere erzeugt. Was aus den Pflanzen und Tieren wird, welche Ahuramazda im Himmel geschaffen und mit der Schöpfung auf die Erde herabgelassen hatte, erfahren wir nicht. Am nächsten liegt es, anzunehmen, dafs sie das Schicksal des Urstiers teilen und von den Dämonen getötet werden. Auch Gayo maretan, „das sterbliche Leben", wird von ihnen hingemordet, aber sein Same wird in der Erde 40 Jahre lang aufbewahrt; dann erwächst aus ihm eine Raivasstaude (eine Rhabarberart, Rheum ribes), welche sich zu zwei Stengeln entfaltet, aus denen *Mashya* und *Mashyâna*, Mann und Weib, als die ersten Menschen sich entwickeln. Zu ihnen spricht Ahuramazda (Bundehesh cap. 15): „Seid Menschen, seid die Eltern der Welt; ihr seid von mir vollkommenen

Sinnes als die besten Wesen geschaffen: gesetzliche Werke verrichtet vollkommenen Sinnes, denket gute Gedanken, sprecht gute Reden, tut gute Handlungen, verehret nicht die Daeva's." Aber Mashya und Mashyâna befolgen diese Ermahnung nicht. Nachdem sie in Blätter gekleidet und von Milch und Früchten sich nährend, eine Zeitlang umhergewandert sind, fangen sie an, Fleisch zu essen, den Dämonen zu opfern und sich zu begatten. Sie und ihre Nachkommen stehen 3000 Jahre lang unter dem Einflusse der guten wie der bösen Geister. Die letztern wandeln während dieser Periode noch in körperlicher Gestalt auf der Erde, um die Menschen zu verführen. Ungleich ist das Schicksal der Menschen nach dem Tode, je nachdem sie sich zu den guten oder bösen Geistern gehalten haben. Im Norden von Iran erhebt sich der Götterberg, die *Hara berezaiti* (Pehlevi: Alburz, heute Elburs, mit dem Demavend als höchstem Gipfel); von ihm aus spannt sich über einen Abgrund die Brücke *Cinvat* („die Versammelnde"), welche in das *Garo-nmâna* (Pehlevi: Garòtmân, das Paradies des Ahuramazda, wörtlich die „Wohnstätte der Lobgesänge") führt. Nach dem Tode weilt die Seele noch drei Tage in der Nähe des Leichnams; dann gelangt sie hinauf zur Hara berezaiti und zur Brücke Cinvat, an welcher die drei Totenrichter Mithra, Çraosha und Rashnu sitzen; von ihnen werden die Taten der Seele auf einer grofsen Wage gewogen; überwiegen die guten Taten, so kehrt die Seele zum Garo-nmâna in ihre Fravashi zurück, wo sie bis zum Weltende verbleibt. Überwiegen ihre bösen Werke, so wird sie von der Brücke Cinvat in die Hölle *Daozhangha* (Pehlevi: *dôshâkh*) hinabgestürzt, wo sie die Zeit bis zum Weltende in Qualen verbringt. Sind gute und böse Werke gleichwiegend, so verbleibt die Seele in einer Mittelwelt, ohne Lust und ohne Leid, gleichfalls bis zum Weltende. Überzählige gute Werke können als *opera supererogationis* Freunden und Verwandten angerechnet werden. So tobt der Kampf zwischen Gutem und Bösem mit ungleichem Erfolge 3000 Jahre lang.

Fünfter Akt (3000 Jahre). Um den Menschen den Kampf gegen die Dämonenwelt zu erleichtern, sendet Ahuramazda zu Anfang dieser letzten Weltperiode seinen Propheten

Zarathustra. Er gibt als wirksamste Waffe gegen die bösen Geister den Menschen das Avesta. Von nun an können die Daeva's wenigstens nicht mehr in leiblicher Gestalt auf der Erde wandeln. Ein goldenes Zeitalter beginnt, welchem unter Ardaschir Bâbeghân (oben S. 130 fg.) ein silbernes, unter Chosur Nushirvân ein stählernes und in der mohammedanischen Zeit ein ehernes Zeitalter folgt. Die Welt wird um so schlechter, je weiter das Auftreten des Propheten zurückliegt. Aber ein grofser Aufschwung ist zu erwarten. Zwar Zarathustra ist gestorben, aber sein Same wird in den Wassern des Sees *Kançu* aufbewahrt und gegen die Angriffe der Dämonen von 99999 Fravashi's behütet. In diesem See badet alle tausend Jahre eine reine Jungfrau und gebiert aus dem Samen des Zarathustra einen neuen Propheten. Der erste derselben wird *Ukhshyat-ereta* („wachsen machend das Erhabene“, Pehlevi: *Oshedar bâmî*) genannt, und zu seiner Beglaubigung wird die Sonne zehn Tage und Nächte am Himmel stehen bleiben. Er wird dem Avesta eine neue Abteilung zufügen; aber auch in seinem Jahrtausend werden die Daeva's mächtig sein; ein furchtbarer Wolf wird die Menschen quälen, mit dessen endlicher Erlegung die reifsenden Tiere von der Erde schwinden werden, und ein Dämon *Malkosh* wird Schnee und Regen über die Erde bringen, durch welche sie verödet. Abermals nach Ablauf von tausend Jahren wird in derselben Weise ein zweiter Prophet *Ukhshyat-nemo* („wachsen machend die Verehrung“, Pehlevi: *Oshedar mâh*) geboren werden, zu dessen Beglaubigung die Sonne zwanzig Tage am Himmel stehen bleibt. In seinem Jahrtausend werden die Menschen einen grofsen Drachen zu bekämpfen haben, nach dessen Überwindung alle Schlangen von der Erde verschwinden werden. Endlich wird nach abermals tausend Jahren aus dem Samen Zarathustras von einer reinen Jungfrau der Prophet geboren werden, zu dessen Beglaubigung die Sonne dreifsig Tage am Himmel stehen bleiben wird, und welcher bestimmt ist, das Weltende herbeizuführen. Er heifst *Çaoshyanç* („der da retten wird“, der „Heiland“, Pehlevi: *Soshios*). Auf Befehl des Ahuramazda wird Çaoshyanç die Auferstehung aller Toten bewirken; „in jener Zeit wird man vom Geiste der Erde die Gebeine, von dem des Wassers

das Blut, von dem der Pflanzen die Haare, von dem des Feuers die Lebenskraft, welche von ihnen von Anfang an aufgenommen sind, zurückfordern"; alle Menschen werden in der Gestalt wieder auferstehen, die sie bei Lebzeiten hatten, die Ältern vierzigjährig, die Jüngern im Alter von fünfzehn Jahren; an allen werden ihre guten und bösen Taten sichtbar werden. Dann wird Çaoshyanç die grofse Weltversammlung *Çatvaçtran* anberaumen, in welcher alle Menschen von Gayo maretan an bis auf die Gegenwart hin erscheinen müssen, und über ihnen wird Çaoshyanç, unterstützt von 15 männlichen und 15 weiblichen Gehilfen, Gericht halten. Ein Stern, der im Bundehesh *Gurzshehr* heifst, wird auf die Erde stürzen, welche erzittern wird wie ein Lamm, wenn der Wolf es ergriffen hat; die Metalle werden von der Hitze zerschmelzen, die Bösen erleiden dadurch schreckliche Qualen, die Guten werden durch das geschmolzene Metall hindurchgehen, als wäre es laue Milch. Dann wird Çaoshyanç die guten und die bösen Menschen scheiden, wie man weifse und schwarze Schafe von einander scheidet. Die Guten gehen in den Himmel des Ahuramazda ein, die Bösen werden zu ihrer Läuterung der Hölle überliefert. Nur drei Tage und drei Nächte dauert ihre Qual, aber sie ist schärfer als alles, was die Menschen seit den 6000 Jahren ihres Bestehens erlitten haben. Allen wird ein Zeichen angeheftet, welches ihre Schmach offenkundig macht, so dafs sie vor Scham und Reue vergehen möchten. Nach drei Tagen ist ihre Sünde gesühnt, und alle, ohne Ausnahme, gehen in den Himmel des Ahuramazda ein. Den Schlufs des Weltdramas bildet die endliche Überwindung der bösen Geister durch die guten; Vohumano bekämpft und vernichtet den Akomano, Asha vahista den Indra, Kshathra vairya den Çauru, Çraosha den Aeshma, usw. Zuletzt bleibt nur noch Angramainyu übrig; er wird von Ahuramazda selbst überwunden und in seine eigene Hölle hinabgestürzt, wo er mit dieser selbst und allen in ihr aufgehäuften Unreinigkeiten verbrennt und für immer zunichte wird.

VI. Die Religion des alten Judentums.

1. Übersicht der Geschichte der Juden vom babylonischen Exil bis zu ihrer Zerstreuung unter die Völker.

Die Hebräer oder, wie sie jetzt, wo wenig mehr als der Stamm Juda übrig war, nach diesem mittels *denominatio a potiori* genannt wurden, die Juden waren nach ihrer Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft über zweihundert Jahre, von 536 bis 332, Untertanen des grofsen, wohlorganisierten und nach liberalen Grundsätzen regierten Perserreiches, und in dieser Zeit des innern Friedens befand sich das arme, gequälte Volk vielleicht besser als lange vorher und als je nachher. Allerdings war der Druck der zweifachen Besteuerung von seiten des Persischen Reiches und der einheimischen Priesterschaft kein geringer, aber die Perser legten der freien Ausübung der Bräuche und dem weitern Ausbau der Satzungen der jüdischen Religion kein Hindernis in den Weg; auch waren die Perserkönige von einem zur Tradition gewordenen Wohlwollen gegen die Juden geleitet: Kyros hatte ihnen die Heimkehr gestattet und wurde dafür vom zweiten Jesaia als ein Messias gefeiert (oben S. 97); Darius (521—485) gab den Juden die Erlaubnis zum Bau des zweiten Tempels, welche widerrufen worden war, zurück (Esra 6,7), so dafs im sechsten Jahre seiner Regierung der Tempelbau vollendet werden konnte; Xerxes war als Ahasverus (entstellt aus *Kshayârsha* = Ξέρξης) aus der Estherlegende den Juden in angenehmer Erinnerung; und sein Nachfolger Artaxerxes I. Longimanus (465—424) hatte nicht nur dem Esra Erlaubnis gegeben, eine weitere Kolonie nach Jerusalem zu führen (458), sondern auch seinen Günstling und Mundschenken, den Nehemia, mit ausgedehnten Vollmachten nach Palästina entsandt (444). Beide wirkten zusammen zur Organisation der jungen Gemeinde, indem sie die Mischehen aufzulösen suchten, die Mauern Jerusalems wieder herstellten und vor allem das Gesetzbuch des zweiten Tempels proklamierten und in feierlicher Sitzung das ganze Volk darauf verpflichteten. Dank der starken Vermehrung der Bevölkerung, sowie einer liberalen Bestimmung

des Deuteronomium (23,8), welche erlaubte, Edomiter und sogar Ägypter in der dritten Generation in die Gemeinde Jahves aufzunehmen, breitete sich das jüdische Volk bald weit über die ihm ursprünglich von den Persern angewiesene Landschaft Judäas aus; es entstanden zahlreiche jüdische Stadtgemeinden, nach Westen zu in Philistäa sowie später, in der griechischen Zeit, nördlich von Samaria in Galiläa und östlich vom Jordan in Peräa. Auch unter den folgenden Perserkönigen, Darius II. Nothus (424—405), Artaxerxes II. Mnemon (405—359), Artaxerxes III. Ochus (359–338), Arses (338—336) und Darius III. Codomannus (336—331), ist wenig von den Juden die Rede, und wenn das glücklichste Volk dasjenige ist, von welchem die Geschichte am wenigsten spricht, so dürfte auf die Geschichte der Juden unter persischer Oberhoheit dieses Wort seine Anwendung finden. Nur einmal treten sie hervor, sofern sie sich an dem Aufstande der Syrer gegen Artaxerxes III. Ochus beteiligten, der von dessen Minister, dem ägyptischen Eunuchen Bagoas, gedämpft wurde, worauf eine Anzahl von ihnen nach Hyrkanien, an das südliche Ufer des Kaspischen Meeres, deportiert wurde. Eine dunkle Erinnerung an diese Episode scheint dem durchaus romanhaften, aller historischen Zusammenhänge spottenden Buche Judith zugrunde zu liegen, in welchem Kap. 12 Bagoas als Hämmling und Diener des Holophernes erscheint.

Dem während der Perserperiode im religiösen Zeremoniell mehr und mehr erstarrenden Judentum erwuchs eine neue und grofse Gefährdung dessen, was ihnen vor allem teuer war, als Alexander der Grofse in drei wuchtigen Schlägen das morsche Perserreich in Trümmer legte, und die überlegene hellenische Kultur anfing, sich über den ganzen Orient zu verbreiten. Unter dem Alexanderzuge selbst hatten, wie es scheint, die Juden nicht erheblich zu leiden; sie waren es schon längst gewohnt, aus der Hand des einen Machthabers in die des andern überzugehen, und da sie, als Alexander 332 Syrien und Ägypten eroberte, nicht wie Tyros und Gaza Widerstand leisteten, so zog das Unwetter vorüber, ohne sie wesentlich zu schädigen. Auch als die blutigen Kampfspiele ausbrachen, von denen Alexander vorausgesagt hatte, dafs sie über seiner

Leiche gefeiert werden würden, als von 323 bis 301 die Feldherren Alexanders das Erbe des grofsen Eroberers, statt es friedlich zu teilen, sich gegenseitig strittig machten, indem jeder nach der Alleinherrschaft strebte, und die andern sich gegen ihn verbündeten, — auch in dieser stürmischen Zeit blieben die Juden verhältnismäfsig in Ruhe. Nachdem der schlimmste Störenfried, Antigonos, durch die Schlacht bei Ipsus 301 beseitigt worden war, und aus den Eroberungen Alexanders drei grofse Reiche, das mazedonische, syrische und ägyptische erstanden waren, gingen die Juden zunächst in den Besitz Ägyptens über und führten noch für ein Jahrhundert (301—198), namentlich unter der weisen und mafsvollen Regierung der drei ersten Ptolemäer, Lagi, Philadelphus und Euergetes, ein erträgliches Dasein. Mögen auch die Berichte über die Entstehung der Septuaginta im Kreise der zur raschen Blüte gelangten jüdischen Kolonie in Alexandria unter besonderer Mitwirkung des Ptolemäus Philadelphus, von denen oben (II, I, S. 462 fg.) die Rede war, weit übertrieben sein, so legen sie doch für die guten Beziehungen der ersten Ptolemäer zu den von ihnen beherrschten Juden hinreichend Zeugnis ab. Unruhigere Zeiten für die Juden begannen, seit der schwache Ptolemäus IV., mit dem Beinamen Philopator, im Volksmunde Tryphon (der Schlemmer) genannt, 221 den Thron der Pharaonen bestiegen hatte, und der kurz vorher auf den syrischen Thron gelangte Antiochus III. die Zeit für gekommen hielt, Palästina wieder an sich zu reifsen. Zwar gelang ihm dies nur vorübergehend, als aber 205 Ptolemäus V. Epiphanes als vierjähriges Kind in Ägypten König geworden war und die Herrscher von Mazedonien und Syrien übereinkamen, Ägypten unter sich zu teilen, gelang es dem Antiochus, den gröfsten Teil Cölesyriens an sich zu reifsen, und mit der Niederlage des ägyptischen Feldherrn Skopas an den Jordanquellen im Jahre 198 ging Palästina definitiv in den Besitz der syrischen Könige über.

Inzwischen hatte der Hellenismus in den bessern Kreisen der jüdischen Bevölkerung, trotz allem Eifer für das Gesetz oder vielleicht gerade als Reaktion gegen denselben, tiefe Wurzeln geschlagen; griechische Literatur und Kunst übten

auch in Jerusalem eine mächtige Anziehungskraft aus; man fing an, den epischen, lyrischen und dramatischen Dichtungen der Griechen vor Genesis, Psalmen und Hiob den Vorzug zu geben, und manche mochten in der Philosophie eines Platon gröfsere Befriedigung finden als in der Religion der Väter. Auch in Äufserlichkeiten suchte man hellenisches Wesen nachzuahmen, hebräische Namen wurden gräzisiert, Matthathia wurde zu Matthaeus, Jonathan zu Jannaeus, Josuah zu Jason, Eljakim zu Alcimus, Sacharja zu Zachaeus, und die vornehme hebräische Jugend suchte es in sportlichen Übungen den Griechen gleichzutun. Diese hellenistischen Neigungen schienen dem zweiten Nachfolger des Antiochus III., dem 175—164 regierenden Antiochus IV. Epiphanes („der Erlauchte“, im Volksmunde 'Επιμανής, „der Verrückte“, genannt), den Boden hinreichend vorbereitet zu haben, um einen Lieblingswunsch durchzusetzen, indem er kurzerhand beschlofs, die durch ihre hochmütige Exklusivität unter den Völkern Vorderasiens schon lange mifsliebige jüdische Religion aufzuheben und den Kultus Jahves durch den der olympischen Götter zu ersetzen. Ein im Jahre 170 in Jerusalem ausgebrochener Streit zwischen zwei verwandten Familien um die nicht nur angesehene und mächtige, sondern auch lukrative Stelle des Hohenpriesters (welcher in der Regel das Vorrecht hatte, die an den Gesamtstaat abzuführenden Steuern zu pachten und durch Unterpächter eintreiben zu lassen) bot dem König Antiochus eine willkommene Gelegenheit, sich in die internen Angelegenheiten der jüdischen Gemeinde zu mischen. Er erklärte sich gegen beide um das Amt streitende Brüder, Onias und Jason, und für den Menelaus (d. i. Menahem), den Angehörigen einer Seitenlinie, und unterstützte denselben in seinen Ansprüchen, indem er 168 Jerusalem durch ein Heer besetzen und die *Akra* südlich vom Tempelberg zu einer starken Festung ausbauen liefs. Nachdem er sich so zum Herrn der Stadt gemacht hatte, erfolgte im Dezember 168 sein berüchtigtes Edikt, welches die Beschneidung sowie das Feiern des Sabbats und der übrigen jüdischen Feste verbot, die Besitzer des mosaischen Gesetzbuches mit Todesstrafe bedrohte und in der Provinz wie in Jerusalem den Kultus der hellenischen Götter einrichten und

dessen Ausführung durch besondere Aufseher überwachen liefs. Im Tempel zu Jerusalem wurde ein Altar und eine Statue des olympischen Zeus (das βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως, der „Greuel der Verwüstung", Daniel 9,27. 11,31. 12,11; 1. Makkab. 1,57. 6,7 — von Jesus Matth. 24.15, vgl. 2. Thessal. 2,4, auf die künftige Zeit bezogen) aufgerichtet. Diese radikale Mafsregel verfehlte nicht nur ihren Zweck, sondern bewirkte das Gegenteil des Beabsichtigten, indem dadurch der Eifer für das Gesetz der Väter neu entflammte, und in allen Teilen der jüdischen Provinzen die Vorboten eines allgemeinen Aufstandes sich ankündigten. Zum Ausbruch kam derselbe in Modin unweit Lydda in der Nähe des Meeres, wo der Priester Matthathias, ein Urenkel des *Chasmonai*, daher sein Geschlecht als das der *Hasmonäer* bezeichnet wird, sich gegen den Befehl des königlichen Abgesandten auflehnte, denselben erschlug und mit einer Schar Treugesinnter ins Gebirge flüchtete, wo sich bald ein Heer um ihn sammelte. Mit Hilfe desselben stellte er in den einzelnen Ortschaften die jüdische Religion wieder her, die heidnischen Altäre wurden zerstört, die Kinder beschnitten und die Heiden, wie auch die ihre Gesinnung teilenden Juden, ohne Schonung verfolgt. Als Matthathias 166 starb, überliefs er die Fortsetzung des Werkes seinen fünf Söhnen, Johannes, Simon, Judas, Eleazar und Jonathan, unter denen Simon durch Weisheit, Judas durch Tapferkeit, Jonathan durch staatsmännische Klugheit sich auszeichneten. Den Oberbefehl übernahm zunächst Judas mit dem Beinamen *Maqqabî*, „der Hämmerer" (von *maqqabâh*, der Hammer), nach welchem das ganze Geschlecht als das der *Makkabäer* bezeichnet wird. Viermal gelang es ihm in den folgenden Jahren, die gegen ihn gesandten syrischen Heerhaufen zurückzuwerfen, er besetzte Jerusalem bis auf die in den Händen der Syrer bleibende Akra und stellte Ende 165 den drei Jahre lang unterbrochen gewesenen Opferdienst im Tempel wieder her. Sodann wandten sich die Brüder, Simon nach Galiläa und Judas nach dem Ostjordanlande, um den von der umwohnenden Bevölkerung angefeindeten Juden Hilfe zu bringen und sie sämtlich mit ihren Familien nach Jerusalem überzuführen. Weniger glücklich war Judas, als, nach dem im fernen Osten 164 erfolgten

Tode des Antiochus IV., der Reichsverweser Lysias mit dem neunjährigen Antiochus V. heranrückte; Judas wurde geschlagen, die auf dem Tempelberg belagerten Juden mufsten sich ergeben, und die Befestigungen des Tempelberges wurden geschleift. Lysias zog ab, nachdem er den Juden freie Ausübung ihrer Religion bewilligt hatte, ohne dafs es ihm gelang, den Menelaus wieder in das Hohepriesteramt einzusetzen. Bald darauf wurden Lysias und sein Mündel Antiochus durch den Seleuciden Demetrius gestürzt, welcher vergebens versuchte, den Alcimus, einen legitimen Abkömmling der alten Hohenpriesterfamilie, gegenüber den Ansprüchen der Makkabäer auf das Hohepriestertum in dieses Amt einzusetzen. Noch einmal errang Judas gegen den von Demetrius entsandten Nikanor 161 bei *Adasa* einen glänzenden Sieg; als aber im folgenden Jahre Bacchides mit einem grofsen Heere erschien und das entmutigte Heer des Judas ihn bis auf 800 Getreue verliefs, warf er sich mit diesen dem weit überlegenen Heere des Feindes entgegen und starb im Kampfe bei *Elasa* den Heldentod (160). Sein Leib wurde zu Modin im Erbbegräbnis der Familie bestattet; er hatte erreicht, dafs die Freiheit der Juden in Ausübung ihrer Religion von den syrischen Nachbarn nicht mehr angetastet wurde.

Während nunmehr in Jerusalem Alcimus infolge des von Bacchides über Judas erfochtenen Sieges wieder als Hoherpriester eingesetzt wurde, sammelten sich in der Wüste Thekoa (südlich von Bethlehem) die Anhänger des Judas um seinen Bruder Jonathan, welcher seinem gefallenen Bruder nicht an religiöser Begeisterung, vielleicht auch nicht an löwenmäfsiger Tapferkeit gleichkam, dafür aber mit diplomatischer Klugheit die fortwährenden Wirren und Thronstreitigkeiten im Seleucidenreiche zu benutzen wufste, um die Herrschaft seiner Familie zu befestigen. Als der legitime Hohepriester Alcimus 159 gestorben war und sein Amt mehrere Jahre vakant blieb, war es für Jonathan das nächste Ziel seines Ehrgeizes, Hoherpriester zu werden. Von Demetrius I., der ihm erlaubt hatte, ein Heer zu werben, in Jerusalem einzuziehen und den Tempelberg zu befestigen (während die Akra nach wie vor von den Syrern besetzt gehalten wurde), wandte

sich Jonathan dem Prätendenten Balas Alexander zu, der ihn 153 zum Hohenpriester und, nachdem Demetrius im Kampfe gefallen war, 150 auch zum Meridarchen ernannte. In den folgenden Jahren kämpfte er für Balas gegen den als Rächer seines Vaters auftretenden Demetrius II. und setzte diesen Kampf auch noch fort, nachdem Balas von Ägypten im Stich gelassen und in Arabien ermordet worden war. Jonathan begann, auch die Akra, den letzten Hort der für das legitime Königtum eintretenden Partei, zu belagern, wurde von Demetrius II. aufgefordert, sich darüber zu rechtfertigen, und wagte es, im Vertrauen auf seine Unentbehrlichkeit, sich dem Könige zu stellen. Auf das Versprechen hin, die Akra nicht weiter zu belagern und den jährlichen Tribut von 300 Talenten zu zahlen, wurde er von Demetrius als Freund angenommen, in seinem Amte als Hoherpriester und Meridarch bestätigt und erlangte von ihm einen Zuwachs seines Gebietes in Samaria. Nachdem aber Tryphon, ein ehemaliger Offizier des Balas, für dessen Sohn, Antiochus VI., eingetreten war, einen grofsen Teil des Heeres für sich gewonnen und sogar die Hauptstadt Antiochien eingenommen hatte, fand es Jonathan opportun, den Demetrius zu verlassen und sich dem neuen Machthaber anzuschliefsen. Im Verein mit seinem Bruder Simon säuberte er Palästina von den Anhängern des Demetrius, schnitt die diesem getreue Besatzung der Akra durch Errichtung einer Mauer ab, befestigte mehrere Städte und erregte dadurch das Mifstrauen des Tryphon. Dieser rückte mit einem Heer in Palästina ein und nahm durch List den Jonathan gefangen. Vergebens sandte Simon das Lösegeld für seinen Bruder zugleich mit dessen Söhnen als Geiseln, Jonathan wurde von Tryphon in Haft behalten und im Jahre 143 hingerichtet.

Jetzt übernahm sein älterer Bruder Simon den Oberbefehl; er setzte das Werk seines Bruders fort, indem er Jerusalem wie auch mehrere Städte in der Provinz befestigte und 141 auch die Akra, das letzte Bollwerk der Seleuciden, zu Fall brachte. Von dem sich in Seleucia behauptenden, übrigens aber ziemlich machtlosen Demetrius II. liefs er sich in seinen Rechten als Hoherpriester und Meridarch bestätigen

und regierte in Frieden noch bis 135, wo er von seinem eigenen, in Jericho residierenden Schwiegersohn Ptolemäus ermordet wurde.

Sein Sohn und Nachfolger Johannes Hyrkanus (135—104) fand eine schwierige Situation vor. In Syrien hatte nach Gefangennahme des Demetrius II. durch die Parther dessen Bruder Antiochus VII. Sidetes die Regierung an sich gerissen und versuchte, seine Hoheitsrechte über die Juden wieder geltend zu machen. Als er Widerstand fand, eroberte er Jerusalem und zwang den Hyrkanus, die Befestigungen der Stadt zu schleifen, die Waffen auszuliefern und die neuerworbenen Städte dem Syrer zinspflichtig zu machen. Nachdem aber Antiochus Sidetes in einem Feldzug gegen die Parther 129 umgekommen war, gewann Hyrkanus wieder freie Hand und benutzte die während der folgenden Jahre im syrischen Reiche herrschende Anarchie, um sich wieder unabhängig zu machen, Jerusalem neu zu befestigen und mit Hilfe eines Söldnerheeres das Reich Davids in vollem Umfange wiederherzustellen. Es gelang ihm, Idumäa zu erobern und seine Bewohner zur Annahme der jüdischen Religion zu zwingen. Gröfseren Schwierigkeiten begegnete er bei der Belagerung Samarias durch das Eingreifen eines neunten Antiochus, bis dieser auf Geheifs der Römer, mit welchen schon Simon ein Bündnis geschlossen hatte, davon abstehen mufste, die Juden zu bedrängen, worauf Hyrkanus Samaria eroberte und zu einem Steinhaufen machte, wie es vordem von Micha (1,6) geweissagt worden war. Diese Erfolge erklären die Glorie, mit welcher spätere Zeiten die Regierung des Johannes Hyrkanus umgeben haben.

Nach der nur einjährigen Regierung seines ältesten Sohnes Aristobulos (104—103), welcher als erster den Königstitel annahm, das Gebiet nach Norden zu erweiterte, das Griechentum begünstigte und gegen seine Familie gewütet haben soll, folgte dessen Bruder Alexander Jannäus (103—76), welcher die Witwe seines Bruders Salôme (Salma) heiratete und nach einem unglücklichen Kriege gegen Ptolemäus von Ägypten, dessen schlimmste Folgen nur durch das Eingreifen von dessen Mutter Kleopatra abgewandt wurden, mit besserem Erfolge im Ostjordanland und in Philistäa erobernd vordrang. Seine

kriegerischen Neigungen brachten ihn in Konflikt mit der Partei der Pharisäer, denen sein Gebaren nicht hohepriesterlich genug erschien, und als er nach einem unglücklichen Kriege gegen Arabien ohne Heer zurückkehrte, erhob sich gegen ihn ein Aufstand, zu dessen vergeblicher Dämpfung er so viele Grausamkeiten verübte, dafs die Gegenpartei den Demetrius III. herbeirief und mit seiner Hilfe den Jannäus vertrieb. Der Anhänglichkeit des Volkes an die Familie der Hasmonäer und dem Hafs gegen die Syrer hatte er es zu verdanken, dafs sich wieder ein Heer um ihn sammelte, mit Hilfe dessen er gegen die Gegner wütete und den Aufstand niederwarf. Unglückliche Kriege gegen Antiochus XII. und den Araberfürsten Arètas beschäftigten ihn in den folgenden Jahren; glücklicher waren seine Eroberungen im Ostjordanlande, die ihm die Gunst des Volkes wieder zuwandten. Infolge seines ungeregelten Lebens erkrankte er, unternahm dessenungeachtet nochmals einen Kriegszug in das Ostjordanland und starb während der Belagerung von Ragaba im Jahre 76 a. C.

Ihm folgte in der Regierung seine Gemahlin Salome Alexandra (76—67), welche ihren ältesten Sohn Hyrkanus II. zum Hohenpriester machte und während ihrer mit Umsicht geführten und ohne wesentliche Konflikte nach aufsen verlaufenden Regierung sich ganz und gar auf die Partei der Pharisäer stützte. Diese benutzten ihren Einflufs dazu, nicht nur in der Gerusia ihrer Partei das Übergewicht zu verschaffen und die Sadducäer in ihr zurückzudrängen, sondern auch die Gegenpartei grausam zu verfolgen. An die Spitze der letztern stellte sich Aristobulos, der zweite Sohn der Königin, und war im Begriffe, einen Aufstand zu erregen, als Salome im Alter von 73 Jahren starb.

Nach dem Tode der Mutter erfolgte der Zusammenstofs zwischen beiden Brüdern; der schwache und träge Hyrkanus wurde von seinem jüngern, tatkräftigen Bruder Aristobulos bei Jericho besiegt, in Jerusalem belagert, mufste sich ergeben und dem Bruder Hohepriestertum und Königswürde abtreten, während er seine Einkünfte ungeschmälert behielt. Hiermit wäre die Angelegenheit des Hyrkanus erledigt gewesen, hätte ihn nicht sein Freund und Ratgeber, der ehr-

geizige Idumäer Antipater (Ἀντίπατρος, Ἀντίπας) zum Widerstande aufgereizt; beide flohen zu Aretas, welcher den Aristobul besiegte und auf dem Tempelberg belagerte.

Inzwischen war Cn. Pompejus nach seinem glücklichen Zug gegen die Seeräuber 66 mit dem Oberbefehl über Asien betraut worden, hatte den Mithridates besiegt, dessen Schwiegersohn Tigranes unterworfen, durch Absetzung des letzten Seleuciden, Antiochus XIII. Asiaticus, Syrien definitiv zur römischen Provinz gemacht (65) und, während er selbst noch im Norden beschäftigt war, den Scaurus nach Palästina vorausgeschickt. Beide hasmonäische Brüder warben durch gleiche Geldangebote um die Gunst des Scaurus, welcher dem Aristobul, weil er ihn für den zahlungsfähigern hielt, den Vorzug gab und den Aretas zwang, die Belagerung des Tempelbergs aufzuheben und, von Aristobul verfolgt, in sein Land zurückzukehren. Im Frühjahr 63 erschien Pompejus selbst in Damaskus; von beiden Königssöhnen wurde er, der römische Bürger, um Entscheidung über ihr Herrscherrecht angegangen, während eine dritte Partei den Pompejus um Beseitigung beider und Wiederherstellung der alten Theokratie bat. Pompejus verschob seine Entscheidung, um gegen Aretas den Nabatäer zu ziehen, zog es aber dann vor, zunächst den Aristobul, der sich in Unfrieden von ihm getrennt hatte, zum Gehorsam zu zwingen. Zögernd unterwarf sich Aristobulos und begab sich, als Pompejus gegen Jerusalem heranrückte, in dessen Lager mit dem Anerbieten, die Stadt nebst einem Tribut zu übergeben. Beides wurde von den Bewohnern Jerusalems verweigert. Pompejus behielt den Aristobulos in Haft und forderte Jerusalem zur Übergabe auf. Die Anhänger des Hyrkanus öffneten ihm die Tore, aber die des Aristobulos verschanzten sich auf dem stark befestigten Tempelberg. Nach dreimonatiger Belagerung nahm Pompejus denselben ein, betrat zum Entsetzen der Frommen sogar das Allerheiligste, ohne jedoch die Schätze des Tempels anzutasten, bestätigte den Hyrkanus als Hohenpriester, entzog ihm aber die Königswürde und grofse Teile seines Gebietes, namentlich an der Küste, im Norden und jenseits des Jordan, welche der römischen Provinz Syrien einverleibt wurden. Als Legat derselben liefs Pompejus den Scaurus zurück, nahm

den Aristobulos und seine Familie, darunter seine beiden Söhne Alexander und Antigonos, gefangen mit nach Rom, und feierte dort 61 einen glänzenden Triumphzug, bei welchem der König der Juden und Nachkomme der glorreichen Makkabäer als Gefangener vor dem Triumphwagen einherschreiten mufste.

Nach dem Eingreifen des Pompejus stand das jüdische Land unter römischen Statthaltern; einige durch Alexander und seinen Vater Aristobul nach ihrer Flucht aus Rom erregte Aufstände wurden durch Gabinius 57—55 mit leichter Mühe unterdrückt und hatten nur zur Folge, dafs Hyrkanus noch strenger als bisher auf das Hohepriesteramt beschränkt wurde und jeden Einflufs auf die Politik verlor, während Aristobulos zum zweiten Male in Gefangenschaft nach Rom abgeführt wurde. Die Bedrückungen des Gabinius wurden noch überboten durch seinen Nachfolger Crassus, welcher im Jahre 54 die von Pompejus verschonten Tempelschätze plünderte, aber im folgenden Jahre bei einem Feldzug gegen die Parther ums Leben kam. Als 49 der Bürgerkrieg zwischen Cäsar und Pompejus ausbrach, wurde Aristobulos, den Cäsar freiliefs, um ihn gegen die Pompejaner zu verwenden, in Rom vergiftet, während sein Sohn Alexander auf Anordnung des Pompejus in Antiochien enthauptet wurde. Von den Hasmonäern waren nur noch Antigonos, der zweite Sohn des Aristobulos, und der alte Hyrkanus übrig, welcher ganz und gar unter dem Einflusse seines Ratgebers Antipater stand. Dieser trat nach der Schlacht von Pharsalus sofort für Cäsar ein und leistete ihm bei der Eroberung Ägyptens wichtige Hilfe, während Hyrkan seinen geistlichen Einflufs verwendete, um die ägyptischen Juden günstig für Cäsar zu stimmen. Zum Danke dafür bestätigte Cäsar, 47 aus Ägypten zurückkehrend, den Hyrkan nicht nur in seinem Amte als Hoherpriester, sondern gab ihm auch die weltliche Herrschaft als Ethnarch zurück; zugleich erlaubte er den Wiederaufbau der Mauern Jerusalems und stellte die Herrschaft des Hyrkan über das als Seehafen wichtige Joppe und andere Städte wieder her. Antipater wurde zum Prokurator von Judäa ernannt und benutzte seinen Einflufs, um seine beiden Söhne zu Statt-

haltern (στρατηγοί), den Phasael über Jerusalem, den Herodes über Galiläa, zu setzen. Seine Energie betätigte Herodes, indem er den Räuber Ezechias und seine Gesellen hinrichtete. Vom Synedrium dafür zur Verantwortung gezogen, erschien er mit einem Heere vor Jerusalem, fand es aber doch geraten, sich seiner Verurteilung durch Rückkehr nach Galiläa zu entziehen.

Kein Ereignis seit dem Tode Alexanders des Grofsen hatte so erschütternd auf die ganze Weltlage gewirkt, wie die am 15. März 44 verübte Ermordung Cäsars, des edelmütigen Beschützers der Juden. In den nächsten Jahren hatten sie keine andere Wahl, als sich mit schnellem Wechsel der Parteistellung dem jedesmaligen Machthaber anzuschliefsen, zunächst dem Cassius und sodann dem Antonius, wie später wieder dem Octavianus. Cassius war 43 nach Syrien gekommen und brachte die Kosten für den Unterhalt seines grofsen Heeres durch eine schwere Besteuerung der syrischen Bevölkerung, wie denn auch der Juden, auf, wobei ihm Antipater und Herodes wertvolle und nicht unvergoltene Dienste leisteten. Noch im selben Jahre starb Antipater durch das Gift des ehrgeizigen Malichus, und dieser durch die von Herodes, um den Tod seines Vaters zu rächen, gedungenen Meuchelmörder. Völlige Anarchie herrschte in Syrien, als Cassius die Provinz verlassen hatte, um sich mit Brutus zu vereinigen und dem Heere des Antonius und Octavianus entgegenzustellen. Nachdem Cassius bei Philippi 42 seinen Tod gefunden hatte, rückte Antonius in Syrien ein. Sein schwelgerisches Leben legte der Provinz abermals schwere Lasten auf, aber gegen die Brüder Phasael und Herodes erwies er sich, eingedenk der Gastfreundschaft mit ihrem Vater, freundlich und ernannte sie, ohne auf die Anschuldigungen der Juden gegen sie zu achten, zu Tetrarchen des jüdischen Gebietes. Eine Wendung ihrer Lage brachte das Jahr 40, in welchem, während Antonius bei Kleopatra weilte, die Parther in die Provinz Syrien einbrachen, für Antigonos, der als allein noch übriger Sohn des Aristobulos das Königtum beanspruchte, Partei nahmen, und die Häupter der Gegenpartei, Phasael und Herodes mit dem alten Hyrkanus, zur Schlichtung des Streites in ihr Lager luden. Hier wurden durch Antigonos dem Hyrkanus die Ohren abgeschnitten,

um ihn zum Hohenpriesteramt unfähig zu machen, Phasael verzweifelte und starb durch Selbstmord, Hyrkanus aber wurde gefangen nach Babylonien geführt und Antigonos zum König der Juden von Gnaden der Parther erklärt, während Herodes dem Handel mifstraut und sich selbst nebst seiner Familie durch die Flucht in Sicherheit gebracht hatte. Er selbst begab sich nach Rom und wurde dort 40 a. C. auf Betreiben des Antonius und unter Zustimmung des Octavian in feierlicher Senatssitzung zum Könige der Juden ernannt. Mit ihm begann die Dynastie der Idumäer, während, als letzter Hasmonäer, Antigonos mit Hilfe der Parther noch als Hoherpriester und König in Jerusalem herrschte. Gegen ihn mufste Herodes in den ersten drei Jahren seiner Regierung kämpfen und sein ihm von den Römern verliehenes Reich mit deren Hilfe erst erobern. Er kehrte nach Palästina zurück, machte dem Räuberwesen in Galiläa mit kräftiger Hand ein Ende und ging dazu über, nach Vertreibung der Parther durch die Römer, mit Hilfe der letztern den Antigonos in Jerusalem zu belagern. Nach vieler Mühe gelang 37 die Einnahme der Stadt, Antigonos wurde von den Römern nach Antiochien abgeführt und dort als der letzte König aus dem berühmten Geschlechte der Hasmonäer auf Betreiben des Herodes von den Römern enthauptet. Schon während der Belagerung hatte sich Herodes in Samaria mit Mariamme vermählt; sie war eine Tochter der Alexandra und Enkelin der beiden Könige, welche so lange um die Herrschaft gestritten hatten, des 49 in Rom vergifteten Aristobulos und des noch immer in Babylon von den Parthern gefangen gehaltenen Hyrkanus II. Im Jahre 36 bewirkte Herodes dessen Freilassung und ehrte ihn wie einen Vater. Sechs Jahre später aber schöpfte er Verdacht gegen ihn und liefs den achtzigjährigen Greis, angeblich auf Grund eines Richterspruchs des Synedriums, hinrichten. Die Hohepriesterwürde hatte er im Jahre 35 seinem Schwager Aristobul übertragen, als sich diesem aber die Gunst des Volkes zuwandte, wurde er bald darauf auf Veranlassung des Herodes bei einem Feste in Jericho ertränkt. Herodes wurde von Antonius zur Verantwortung gefordert, aber in Gnaden entlassen und mufste sich nur eine Verkürzung seines Gebietes zugunsten der Kleo-

patra gefallen lassen. Als bald darauf der Konflikt zwischen Antonius und Octavian ausbrach, blieb es dem Herodes erspart, sich offen für einen von beiden zu erklären, da er während dieser Zeit mit einem Kriege in Arabien beschäftigt war.

Nach der Schlacht von Actium und dem Tode des Antonius wurde Herodes von Octavian nach Rhodus vorgeladen und stellte sich ein, nachdem er seine Gattin Mariamme und deren Mutter Alexandra nach Alexandreion in Obhut gegeben hatte mit der Weisung, falls er nicht lebend zurückkehren werde, beide zu töten. Wider Erwarten wurde er von Octavian-Augustus gnädig empfangen und sogar noch mit Jericho beschenkt. Nach seiner Rückkehr liefs er, durch Verleumdungen aufgereizt und von Eifersucht gequält, Mariamme hinrichten, verfiel aber bald darauf aus Reue über diese Tat in eine schwere Krankheit, und als Mariammes Mutter, Alexandra, diese Gelegenheit benutzen wollte, um sich in Besitz von Jerusalem zu setzen, liefs er auch diese töten (28 a. C.). Seine beiden Söhne von der Mariamme hatte er in Rom erziehen lassen; als sie ihm aber nach ihrer Rückkehr, teils durch ihr Auftreten, teils durch die Intrigen des Antipater, eines Sohnes des Herodes aus einer frühern Ehe, verdächtig wurden, liefs er sie gefangen nehmen und 7 a. C. erdrosseln. Antipater wurde zum Thronerben ernannt und nach Rom geschickt, um das Testament des Vaters durch Augustus bestätigen zu lassen. Inzwischen wurde es dem Herodes hinterbracht, dafs Antipater ihm durch Gift nach dem Leben trachtete. Herodes liefs ihn nach seiner Rückkehr gefangen nehmen, verfiel in eine schwere Krankheit und verfügte, durch weitere Hinterbringungen veranlafst, seine Hinrichtung. Fünf Tage darauf starb Herodes selbst (4 a. C.). Infolge der erwähnten Tatsachen lebte sein Bild im Volke fort als das eines argwöhnischen und grausamen Tyrannen, und so wird es begreiflich, wie im Kreise der ersten Christen die völlig grundlose Sage vom Bethlehemitischen Kindermorde sich bilden konnte. Übrigens fehlt es im Charakterbilde des Herodes auch nicht an sympathischen Zügen, welche seine Untaten, wenn auch nicht ausgleichen, so doch in milderm Lichte erscheinen lassen. Er war, wie so häufig die Semiten, von einem starken Familiensinn

beseelt, trug nicht nur für Weib und Kind, sondern auch für Geschwister und entferntere Verwandte Fürsorge, und wies ihnen allen in seinem prächtigen, im Norden der Oberstadt erbauten Palaste Wohnungen an; aber gerade dieses enge Zusammenwohnen veranlafste zahlreiche Intrigen und Verleumdungen, denen Herodes ein nur allzu williges Ohr lieh, wodurch er sich zu Taten fortreifsen liefs, die er bald darauf bitter bereute. Als Emporkömmling und Ausländer war er eifrig bemüht, die Gunst seines Volkes zu gewinnen und es mit der neuen Ordnung der Dinge auszusöhnen, traf bei der in den Jahren 25—23 herrschenden Hungersnot umfassende und zweckmäfsige Mafsregeln, um das Elend zu lindern, und zeigte sich innerhalb seines Landes und weit über dessen Grenzen hinaus als freigebiger, zu Wohltaten geneigter Herrscher. Insbesondere war er bestrebt, Jerusalem durch prächtige Bauten zu verschönern, und versuchte vergebens den Unwillen des an der Erbauung eines Theaters, Zirkus und Hippodroms Anstofs nehmenden Volkes dadurch zu versöhnen, dafs er den alten Tempel des Serubabel, der unter den umgebenden Prachtbauten zurücktrat, einem Umbau unterwarf, der wohl eher ein Neubau genannt werden kann, und von dem ein Sprichwort sagte: „Wer nicht den Tempel des Herodes gesehen, hat nie etwas Schönes gesehen.“ Wenn man schliefslich dem Herodes seine unwürdige Schmeichelei gegenüber den römischen Grofsen, einem Antonius, Augustus, Agrippa, zum Vorwurf macht, so ist doch zu bedenken, dafs diese Unterwürfigkeit eines der Mittel war, durch welche es dem Herodes gelang, in einer äufserst schwierigen Zeit seinem Volke, von unerheblichen Störungen abgesehen, während seiner langen Regierung die Segnungen des Friedens zu erhalten.

Kaum war Herodes verschieden, als es überall im Lande zu gären anfing, während die drei Söhne des Herodes, Archelaus, Herodes Antipas und Philippus, in Rom vor Augustus ihre Ansprüche geltend machten, und eine Deputation der Juden den Kaiser ersuchte, keinen Herodianer zum Herrscher zu machen und den Juden zu erlauben, unter römischer Oberhoheit nach eigenen Gesetzen zu leben. Nach längerm Bedenken bestimmte Augustus, dafs Archelaus, nicht als König

sondern als Ethnarch, Idumäa, Judäa und Samaria, Antipas als Tetrarch Galiläa und Peräa (den Landstrich östlich vom Jordan und dem Toten Meere) und Philippus, gleichfalls als Tetrarch, die nördlich davon gelegenen Landstriche Batanäa, Trachonitis und Auranitis erhalten sollten. Die Einkünfte des Archelaus aus seinem Lande betrugen 600, die des Antipas 200, die des Philippus 100 Talente.

Im Gegensatze zu seinen Brüdern führte Philippus (4 a. C. bis 33 p. C.) in seinem kleinen Lande eine milde und gerechte Regierung. Er war ein Freund der Römer und nannte zwei neugegründete Städte ihnen zu Ehren Cäsarea Philippi (an den Jordanquellen) und Julias (nördlich vom See Genezareth). Er starb nach einer friedlichen Regierung 33 p. C.; sein Gebiet wurde zur Provinz Syrien geschlagen, bis es Caligula vier Jahre später dem Agrippa schenkte.

Sehr verschieden von seinem Bruder Philippus und vielmehr an tyrannischen Gelüsten seinem Vater ähnlich war der andere Tetrarch, Herodes Antipas (4 a. C. bis 39 p. C.). Ihm war das fruchtbare und schöne Galiläa nebst dem durch die syrische Dekapolis davon getrennt liegenden Peräa zugefallen. Teils zu seiner Sicherheit, teils aus Herodianischer Prachtliebe erneuerte und befestigte er mehrere Städte, wie namentlich das von Varus zerstörte Sepphoris in Galiläa und die, zur Ehre der Kaiserin, Livias, später Julias, genannte Stadt Betharamphtha in Peräa unweit der Mündung des Jordan in das Tote Meer. Dem Kaiser Tiberius zu Ehren wurde von ihm Tiberias an der Westküste des Sees Genezareth gegründet, grofsenteils mit nicht-jüdischen Bewohnern bevölkert und zur Landeshauptstadt erhoben. Bei einem Besuche, den er seinem (in der Bibel Philippus genannten) Stiefbruder Herodes, welcher keinen Teil an der Herrschaft erhalten hatte, abstattete, lernte er dessen Gemahlin Herodias, Tochter des 7 a. C. hingerichteten Aristobul und Schwester des spätern Königs Agrippa, kennen, trennte sich von seiner bisherigen Gemahlin, einer Tochter des arabischen Fürsten Aretas, und heiratete die Herodias, welche ihre unerwachsene Tochter Salome, spätere Gemahlin des Tetrarchen Philippus, mit sich brachte. Die Gefangennahme und Hinrichtung Johannes des Täufers (nach

dem Bericht des Josephus in Machärus, einer Festung östlich vom Toten Meere) wird von den Evangelien aus einem Racheakt der Herodias, von Josephus aus der Furcht des Herodes erklärt, der neue Prophet könnte durch seinen Anhang einen dem Staate gefährlichen Aufstand erregen. Ob Herodes, wie die Evangelien erzählen, schon in Galiläa auch auf Jesum, dessen Landesherr er war, aufmerksam geworden sei und ihn später nach seiner Gefangennahme in Jerusalem persönlich kennen gelernt habe, mag dahingestellt bleiben. Im Jahre 36 kam es zwischen Herodes und dem Araberfürsten Aretas, dessen Tochter Herodes um der Herodias willen verstofsen hatte, aus diesem Grunde und wegen Grenzstreitigkeiten zum Kriege. Herodes wurde besiegt und verklagte den Aretas beim Kaiser Tiberius. Dieser gab dem syrischen Legaten Vitellius Befehl, den Aretas lebendig oder tot in seine Hand zu bringen. Vitellius war im Begriffe, diesen unwillkommenen Befehl auszuführen, da traf die Nachricht vom Tode des Tiberius ein, und der Rachezug gegen Aretas unterblieb. Nachdem Caligula seinen Freund Agrippa aus dem Kerker, in welchen Tiberius ihn geworfen hatte, erhoben und kurzerhand zum König über das vordem dem Philippus gehörende Gebiet gemacht hatte, trieb Herodias ihren Gatten an, auch für sich den Königstitel zu erbitten. Beide begaben sich nach Baiä zu Caligula, wo jedoch auch ein Gesandter Agrippas eintraf und den Antipas verräterischer Machinationen beschuldigte. Die Folge war, dafs Caligula den Antipas nach Lugdunum in Gallien, wohin ihm auch Herodias freiwillig folgte, verbannte und dessen Gebiet gleichfalls dem Agrippa zusprach.

Ein ähnliches Schicksal hatte schon lange vorher der zum Ethnarchen von Idumäa, Judäa und Samaria ernannte Archelaus (4 a. C. bis 6 p. C.) erfahren. Ihm war die schwierige Aufgabe zugefallen, die unruhige jüdische Bevölkerung im Zaume zu halten, und er zeigte sich dieser Aufgabe in keiner Weise gewachsen. Seine Ehe mit der Glaphyra war ungesetzlich und erregte grofsen Anstofs. Wie schon von seinem Vater Herodes, wurden auch von ihm Hohepriester willkürlich ernannt und abgesetzt, und so verhafst hatte er sich bei der Bevölkerung gemacht, dafs neun Jahre nach

seinem Regierungsantritt eine jüdische Gesandtschaft vor Augustus erschien mit der Bitte, den Archelaus seiner Herrschaft zu entheben. Der Kaiser fand die Beschwerden begründet und verbannte den Archelaus nach Vienna in Gallien. Sein Gebiet wurde weiterhin durch römische Prokuratoren aus dem Ritterstande verwaltet, welche in schwierigen Fällen auf die Unterstützung des Legaten der Provinz Syrien angewiesen waren, im übrigen aber ihm gegenüber eine selbständige Stellung einnahmen. Ihre Residenz war für gewöhnlich Cäsarea, von wo sie zu den Festen nach Jerusalem zu kommen und im Palast des Herodes Wohnung zu nehmen pflegten. Sieben dieser *procuratores* (ἡγεμόνες, ἐπίτροποι, ἔπαρχοι) regierten 6—41 p. C. über Judäa. Der bekannteste ist der unter Tiberius von 26 bis 36 in Judäa und Samaria regierende Pontius Pilatus, welchem in einem Briefe Agrippas bei Philo (Legatio ad Cajum § 38) unbeugsame Härte, Bestechlichkeit und Grausamkeit nachgesagt werden. Ganz zutreffend wird diese Charakteristik nicht sein, denn wiederholte Versuche des Pilatus, die Kaiserbilder und Schilder mit des Kaisers Namen gegen das Gesetz in Jerusalem einzuführen, stiefsen auf einen so heftigen Widerstand, dafs Pilatus von seinem Unterfangen abstand und nur bei der wohltätigen, allerdings aus dem Tempelschatz zu bestreitenden Einrichtung einer Wasserleitung sich durch keinen Einspruch der Juden umstimmen liefs. Sein gewaltsames Auftreten bei einer harmlosen Prozession in Samaria veranlafste das Eingreifen des Syrien verwaltenden Legaten Vitellius, welcher den Pilatus zu seiner Verantwortung nach Rom schickte und durch einen andern Prokurator ersetzte. Drei Jahre später wurden Judäa und Samaria dem Reiche des Agrippa zugefügt.

Dieser Agrippa I., geboren 10 a. C. als Sohn des von seinem Vater hingerichteten Aristobulos und Bruder der erwähnten Herodias, hatte, verschwenderisch und verschuldet wie er war, schon ein abenteuerliches Leben hinter sich, als er wegen einer unvorsichtigen Äufserung von Tiberius zu Rom ins Gefängnis geworfen wurde, woraus ihn sechs Monate später, sogleich nach dem Tode des Tiberius, Caligula, sein Freund und der Kumpan seiner Freuden, befreite, die eiserne Kette mit

einer gleich schweren goldenen vertauschte und ihn kurzerhand zum König über das durch den Tod des Philippus erledigte Gebiet ernannte (37 p. C.). Als seine Schwester Herodias, wie schon erwähnt, ihren Gatten Antipas veranlafst hatte, nach Rom zu reisen, um auch für sich den Königstitel zu erbitten, liefs Agrippa beim Kaiser seinen Schwager anschwärzen, so dafs dieser nach Lugdunum verbannt und sein Gebiet dem Agrippa geschenkt wurde (39 p. C.). Als dann nach Caligulas Ermordung Claudius auf Zureden des Agrippa den Thron bestieg, fügte er zum Dank für die geleisteten Dienste dem Gebiete des Agrippa die bis dahin von Prokuratoren verwalteten Gebiete Judäa und Samaria zu (41 p. C.), so dafs dieser nochmals das ganze Gebiet seines Grofsvaters Herodes unter seinem Scepter vereinigte. Er wufste die Neigungen des Volkes dadurch zu gewinnen, dafs er, im Gegensatze gegen sein früheres Leben, eine streng jüdische Frömmigkeit ostentativ zur Schau trug, die von Caligula geschenkte goldene Kette im Tempel aufhing und mit der das Volk beherrschenden Partei der Pharisäer Freundschaft unterhielt. Durch sein gutmütiges und versöhnliches Wesen wufste er die Herzen zu gewinnen, mehr noch durch Verfolgung der neuaufkommenden Sekte der Christen, so dafs er bei einer Versammlung zu Cäsarea, wie Josephus und die Apostelgeschichte übereinstimmend melden, eben vom Volke als Gott begrüfst wurde, als er von heftigen Leibschmerzen befallen wurde, die wenige Tage darauf seinen Tod herbeiführten (44 p. C.).

Da sein erst siebzehnjähriger Sohn, Agrippa II., den Ratgebern des Claudius als zu jung erschien, um ihm die Aufsicht über den Tempel und Tempelschatz sowie die Anstellung der Hohenpriester zu übertragen, so wurde damit Herodes, König von Chalkis, ein Oheim des Agrippa, betraut, nach dessen Tode Agrippa II. im Jahre 50 dessen geistliche Vorrechte mit dem Königstitel und der Herrschaft über Chalkis erhielt, gegen welche er bald darauf das ehemalige Gebiet des Tetrarchen Philippus nebst den angrenzenden Landstrichen eintauschte. In der Weise seines Vaters zeigte er für den jüdischen Kultus ein äufserliches Interesse, stand aber im übrigen auf Seite der Römer, denen er während des jüdischen

Krieges wesentliche Dienste leistete. Er wurde dafür von Vespasian mit Gebietserweiterungen beschenkt. Aus seinem spätern Leben ist nur bekannt, dafs er mit Josephus über dessen Geschichte des jüdischen Krieges korrespondierte und ihre Zuverlässigkeit lobte. Er starb als der letzte Idumäer und überhaupt letzte König der Juden, wie es scheint kinderlos und unverheiratet, im Jahre 100 p. C., worauf Trajan sein Königreich einzog und mit der Provinz Syrien vereinigte.

Inzwischen war seit dem Tode Agrippas I. sein Reich von römischen Prokuratoren verwaltet worden. Schon die beiden ersten, Fadus und Tiberius Alexander (bis 48), ein Neffe des Philo Judäus, hatten mit einzelnen Aufständen der Juden zu kämpfen, welche sich in die neue Ordnung der Dinge nicht schicken wollten. Ihnen folgte Cumanus (48—52), der sich den fortwährenden Streitigkeiten gegenüber nicht gewachsen zeigte, nach einem Zwiste zwischen Judäern und Samaritern vom Legaten Quadratus nach Rom geschickt und dort abgesetzt wurde. Ihm folgte Felix (52—60), ein Freigelassener des Claudius, welchem Tacitus das Zeugnis gibt, dafs er *per omnem saevitiam ac libidinem jus regium servili ingenio exercuit.* Indessen mehrte sich durch Zeloten, Sicarier und andere Fanatiker die Unordnung im Lande, Räuberwesen und Anarchie nahmen überhand. Vergebens suchte der rechtlich gesinnte Festus (60—62) dem Unwesen zu steuern. Nach seinem Tode folgte Albinus (62—64), dessen Untätigkeit und Bestechlichkeit nur noch überboten wurden durch das Treiben des letzten Prokurators Gessius Florus (64—66), der ganze Städte und Gemeinden ausplünderte und durch tyrannische Bedrückung der Bevölkerung den unmittelbaren Anlafs zu dem Aufstande des Jahres 66 und dem darauffolgenden Vernichtungskriege gab.

Im Mai 66 hatte Florus 17 Talente aus dem Tempelschatz geraubt, und liefs, als die Juden ihm offen ihre Verachtung bezeigten, Jerusalem plündern und viele Juden kreuzigen. Der Übermut der römischen Soldaten trug noch dazu bei, die Erbitterung zu steigern; vergebens suchte Agrippa die Gemüter zu beruhigen; das aufgeregte Volk beschlofs, die täglichen Opfer für den Kaiser einzustellen; eine zur Mäfsigung

ermahnende Partei zog sich auf die Oberstadt zurück, wo sie von der zum Kriege drängenden Partei, die den Tempelberg besetzt hielt, angegriffen wurde. Die Eiferer gewannen die Überhand, verbrannten den Palast des Herodes bis auf die Türme, ermordeten den Hohenpriester und gingen in ihrer Wut so weit, die römische Besatzung, nachdem ihr freier Abzug bewilligt war, niederzumachen. Der syrische Legat Gallus rückte mit einem Heer heran, fand es aber geraten, wieder abzuziehen, und verlor auf dem Rückzuge seinen Trofs mit dem Kriegsmaterial, welches den Juden weiterhin gute Dienste leistete. Jetzt wurde der Aufstand organisiert und jedem Anführer seine besondere Aufgabe zuerteilt. Josephus, der Geschichtschreiber, wurde nach Galiläa geschickt, wo er ein Heer zusammenzog und die Städte befestigte. Gegen ihn erhob sich der fanatische Zelot Johannes von Gischala und gewann das Volk für sich; mit Mühe gelang es dem Josephus, sich in Galiläa zu behaupten, während man in Jerusalem die Vorbereitungen zum Kriege eifrig fortsetzte. Angesichts der drohenden Lage beauftragte Nero den als Feldherrn bewährten Vespasian damit, den Aufstand zu unterdrücken. Er drang mit drei Legionen und vielen Auxiliartruppen, im ganzen 60000 Mann, vor, nahm mit leichter Mühe Sepphoris ein und belagerte den Josephus in Jotapata; die Stadt wurde im Juli 67 erstürmt, und Josephus gefangen genommen; auch die Stadt Gischala, welche Johannes besetzt hielt, mufste sich ergeben; Johannes entkam nach Jerusalem; ganz Galiläa war in den Händen der Römer.

Während Vespasian Peräa, Idumäa und Samaria in seine Gewalt brachte, stellte sich in Jerusalem Johannes von Gischala an die Spitze der Zeloten, rief die Idumäer zu Hilfe und wütete mit ihnen gegen alle, welche zur Mäfsigung rieten und daher von ihm beschuldigt wurden, es mit den Römern zu halten.

Während Vespasian auf die Nachricht vom Tode des Nero (Sommer 68) zunächst eine abwartende Stellung einnahm, durchzog ein anderer Zelot, Simon Bar-Giora, verwüstend den Süden, drang in Jerusalem ein und errichtete mit seinem Anhange eine zweite Schreckensherrschaft gegenüber der des Johannes von Gischala. Simon hielt die Oberstadt, Johannes

den Tempelberg besetzt, beide kämpften gegen einander, von beiden wurden die Besitzenden als römerfreundlich verfolgt und gebrandschatzt.

Als Vespasian gegen Vitellius in Syrien und Ägypten zum Gegenkaiser ausgerufen wurde, übertrug er die Beendigung des Feldzuges seinem Sohne Titus und begab sich nach Ermordung des Vitellius im Sommer 70 nach Rom. Vorher schon war Titus im April des Jahres 70 mit vier Legionen und zahlreichen Hilfstruppen vor Jerusalem gerückt und begann von Norden her die Belagerung. Im Mai 70 erlagen die erste und zweite Umfassungsmauer den Sturmböcken der Römer, während die Oberstadt von Simon, die Antonia und der Tempelberg von Johannes verteidigt wurde. Vergebens liefs Titus sie durch Josephus auffordern, sich zu ergeben. Nach verzweifelter Gegenwehr fiel zunächst die Burg Antonia und dann auch der Tempelplatz in die Hände der Römer. Titus wollte den Tempel schonen, aber ein Soldat warf eine Brandfackel in eine der Kammern, die Aufforderung zum Löschen wurde im wilden Kampfgewühle nicht beachtet, und das ganze herrliche Gebäude wurde, nachdem Titus noch das Innere besichtigt hatte, ein Raub der Flammen. Was von der durch Hunger und Entbehrung erschöpften Bevölkerung noch übrig war, wurde ohne Unterschied des Alters und Geschlechts niedergemacht. Johannes war mit seiner Schar in die Oberstadt entkommen; einen Monat später (September 70) konnte auch diese sich nicht mehr halten; die Einwohner, soweit sie nicht dem Schwert der Soldaten erlagen, wurden teils zu Tierkämpfen und Gladiatorenspielen verwendet, teils in die Bergwerke geschickt; die stattlichsten Erscheinungen, unter ihnen auch Johannes und Simon, wurden für den Triumphzug aufgespart, den im folgenden Jahre Titus gemeinsam mit seinem Vater feierte. Als letzte Zuflucht der Aufständischen wurden in den beiden folgenden Jahren die Festungen Machärūs im Osten und Masada im Westen des Toten Meeres eingenommen, letztere erst, nachdem die Belagerten auf Verabredung ihre Angehörigen und dann sich selbst gegenseitig getötet hatten. Das eroberte Land nahm Vespasian in Privatbesitz und liefs es verpachten. Jerusalem bestand nur noch als ein römisches

Heerlager. Die Tempelsteuer von zwei Drachmen, welche jeder Jude im Römischen Reiche zu zahlen hatte, wurde nicht aufgehoben, sondern nach Rom, eine Zeitlang sogar an den Tempel des Jupiter Capitolinus, entrichtet.

Ein Nachspiel der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70, und vielleicht nur wegen der Dürftigkeit der Nachrichten geringer als diese erscheinend, erfolgte, als Hadrian auf seinem Besuche Palästinas 130 p. C. verfügte, auf der Stätte des alten Jerusalem eine Stadt mit dem Namen *Aelia Capitolina* und auf der Stelle des alten Tempels einen Tempel des Jupiter Capitolinus zu errichten. Ein Aufstand unter *Bar-Kochba*, den *Rabbi Akiba* für den erwarteten Messias erklärte, verbreitete sich über ganz Palästina und war um so schwerer zu dämpfen, weil die Juden eine offene Feldschlacht vermieden und aus Burgen, Höhlen und Schlupfwinkeln im Guerillakriege gegen die Prokuratoren Rufus und nach ihm Severus kämpften. Schliefslich wurde Bar-Kochba in Beth-ther (unweit Bethlehem) belagert und fand bei der Einnahme der Stadt 135 den Tod. Jerusalem wurde als Aelia Capitolina mit einer heidnischen Bevölkerung besiedelt, den Juden aber war es jahrhundertelang bei Todesstrafe verboten, den Bezirk der heiligen Stadt zu betreten. Fortan war es nur das von Pharisäern und Rabbinen eifrig gepflegte und im Talmud ausgebaute Gesetz, welches als ein geistiges Band die Juden aller Länder zusammenhielt, zu immer schrofferer Absonderung gegen die Nichtjuden und zu entsprechenden Anfeindungen von seiten der letztern der Hauptanlafs wurde.

Tabelle zur Geschichte des Judentums.

536—332	Die Juden unter der Perserherrschaft.
458	Esra.
444	Nehemia.
332—301	Alexander und die Diadochen.
301	Schlacht bei Ipsus.
301—198	Die Juden unter ägyptischer Oberhoheit.
198	Skopas an den Jordanquellen besiegt.
198—65	Die Syrerzeit und die Hasmonäer.
175—164	Antiochus IV. Epiphanes.
168	(Dezember) Edikt des Antiochus Epiphanes.

167—166	Aufstand des Matthathias.
166—160	Judas Makkabäus.
165	Wiederherstellung des Opferdienstes. Das Buch Daniel.
160—143	Jonathan übernimmt den Oberbefehl,
153	wird zum Hohenpriester und
150	zum Meridarchen ernannt.
143	Jonathan von Tryphon hingerichtet.
143—135	Simon,
141	erobert die Akra.
135—104	Johannes Hyrkanus stellt das Reich Davids in vollem Umfange wieder her.
104—103	Aristobulos I. nimmt den Königstitel an.
103—76	Alexander Jannäus.
76—67	Salome Alexandra.
67—65	Hyrkanus II., von seinem Bruder Aristobulos II. bei Jericho besiegt, mufs ihm Hohepriestertum und Königswürde abtreten, wird aber von seinem Freund und Ratgeber, dem Idumäer Antipatros, zum Widerstand ermutigt. Aristobul mit Hilfe des Aretas besiegt und auf dem Tempelberg belagert.
65	Pompejus macht Syrien zur römischen Provinz.
65 a. C. bis 70 p. C.	Die Juden unter römischer Oberhoheit.
63	Pompejus erobert den Tempelberg, bestätigt Hyrkanus II. als Hohenpriester, entzieht ihm aber die Königswürde. Aristobulos mit seinen Söhnen Alexander und Antigonos gefangen nach Rom geführt.
54	Crassus plündert die Tempelschätze (stirbt 53).
49	Bürgerkrieg zwischen Pompejus und Cäsar. Aristobul in Rom vergiftet, sein Sohn Alexander in Antiochien enthauptet.
48	Schlacht bei Pharsalus. Hyrkanus und sein Ratgeber Antipatros erklären sich für Cäsar und leisten ihm in Palästina und Ägypten wertvolle Dienste.
47	Cäsar bestätigt den Hyrkanus als Hohenpriester und Ethnarchen. Antipatros wird zum Prokurator von Judäa, seine Söhne Phasael und Herodes zu Statthaltern ernannt.
44	Cäsar ermordet.
43	Cassius brandschatzt Syrien und Judäa. Antipatros ermordet.
42	Schlacht bei Philippi. Antonius bedrückt die Juden, ernennt Phasael und Herodes zu Tetrarchen.
40	Einbruch der Parther: Antigonus von ihnen zum König der Juden ernannt. Hyrkanus gefangen nach Babylon geführt. Phasael stirbt.
40	Herodes in Rom auf Betreiben des Antonius vom Senat zum König der Juden ernannt.

40—4	Herodes der Große, König der Juden.
37	Herodes erobert mit Hilfe der Römer Jerusalem, Antigonos in Antiochien enthauptet. Hyrkanus von Herodes aus der Gefangenschaft befreit, aber sechs Jahre später (30 a. C.) hingerichtet.
31	Schlacht bei Actium. Herodes, von Augustus begnadigt, läßt aus Argwohn seine Gemahlin Mariamme und deren Mutter hinrichten (28 a. C.), ebenso seine Söhne von ihr, Alexander und Aristobulos (7 a. C.), und noch kurz vor seinem Tode den Antipatros, seinen Sohn aus seiner frühern Ehe. Drei andere Söhne erhalten von Augustus nach seinem Tode, Archelaus Judäa, Samaria und Idumäa, Herodes Antipas Galiläa und Peräa, Philippus das Land nordöstlich vom Jordan.
4 a. C. bis 6 p. C.	Archelaus, Ethnarch von Judäa, 6 p. C. abgesetzt, sein Land weiterhin von römischen Prokuratoren verwaltet; Pontius Pilatus 26—36 p. C.
4 a. C. bis 33 p. C.	Philippus Tetrarch im Ostjordanlande, welches 33 unter römische Verwaltung gestellt und von Caligula 37 nebst dem Königstitel seinem Freunde Agrippa I., Sohn des 7 a. C. hingerichteten Aristobulos und Bruder der Herodias, verliehen wird.
4 a. C. bis 39 p. C.	Herodes Antipas Tetrarch von Galiläa, 39 von Caligula abgesetzt; sein Land wird dem Agrippa geschenkt, welchem 41 p. C. von Claudius auch Judäa verliehen wird, so daſs er noch einmal das ganze Reich Davids unter seinem Scepter vereinigt.
41—44	Agrippa I., König der Juden; sein noch minderjähriger Sohn erhält nach sechsjähriger Vormundschaft unter seinem Oheim als
50—100	Agrippa II. den Königstitel, das Gebiet des Philippus, die Aufsicht über den Tempelschatz und das Recht, die Hohenpriester zu ernennen, während Judäa und Galiläa von römischen Prokuratoren verwaltet werden.
52—60	Felix Prokurator, unter dem 58—60 Paulus in Cäsarea gefangen gehalten wird.
60—62	Festus Prokurator, welcher Paulus nach Rom schickt.
62—64	Albinus Prokurator.
64—66	Gessius Florus Prokurator.
66—70	Der jüdische Krieg, Zerstörung Jerusalems, Zerstreuung der Juden unter die Völker.
135	Letzter jüdischer Aufstand unter Bar-Kochba.

2. Quellen zur Geschichte der Religion des ältern Judentums.

Eine unerwartete und auch für die Religionsgeschichte wertvolle Bereicherung haben die Quellen zur Geschichte des alten Judentums durch die während des letzten Jahrzehntes gemachten und publizierten Papyrusfunde aus dem südlichen Ägypten erfahren. Dort liegt unterhalb des ersten Katarakts und gegenüber der Stadt Syene (Assuan) die drei Kilometer breite Nilinsel Elephantine, auf welcher schon seit den Zeiten der XXVI. Dynastie zum Schutze der Südgrenze des Reiches eine vorwiegend aus jüdischen Söldnern bestehende Militärkolonie angesiedelt war. Wir erfahren aus den hier gefundenen, in aramäischer Sprache verfafsten Papyrusresten, bestehend aus Kaufkontrakten, Heiratsverträgen, Briefen und andern Dokumenten, dafs die jüdische Kolonie in Elephantine entweder schon vor der Proklamation des den Jahvekultus auf Jerusalem beschränkenden Deuteronomium (621 a. C.) oder ohne Rücksicht auf diese Neuerung ihrem Gotte *Jahu* (verkürzte Form für *Jahve*) einen Tempel errichtet hatte und ihn durch Speis-, Rauch- und Brandopfer verehrte. Von dem gegen die ägyptische Religion wütenden Kambyses war dieser jüdische Tempel verschont worden, wurde aber, während der Abwesenheit des die Juden in ihren Rechten schützenden persischen Satrapen Arsames, auf Betreiben der ägyptischen Priester des Chnubi, im Jahre 410 a. C. zerstört und trotz der Bemühungen der Juden von Elephantine nicht wieder aufgebaut. Das wichtigste Ergebnis dieser Funde für unsere Zwecke ist der vollkommene Einklang nach Form und Inhalt, in welchem diese aramäischen Papyri mit den in den Büchern *Esra* und *Nehemia* enthaltenen Urkunden und Memoiren stehen, deren historische Glaubwürdigkeit (wie Eduard Meyer gezeigt hat) von der modernen Kritik mit Unrecht in Zweifel gezogen worden war.

Unter den übrigen Schriften aus nachexilischer Zeit, welche noch Aufnahme in den alttestamentlichen Kanon gefunden haben, verdient aufser dem oben (S. 125—128) besprochenen Hiob und Koheleth noch besondere Erwähnung das Buch Daniel, weil, wie unten zu zeigen sein wird, Jesus seine messianischen und eschatologischen Anschauungen mit Vor-

liebe an Aussprüche dieses Werkes angelehnt hat. In der Form, wie es vorliegt, ist das Buch Daniel eine an die Juden gerichtete Trostschrift, welche in der Zeit der äufsersten Bedrängnis durch die Reformen des Antiochus IV. Epiphanes die Nähe des Heils verkündigt und zum Ausharren in den Zeiten der Trübsal ermahnt. Als Abfassungszeit des Buches ergibt sich, abgesehen von ältern Legenden, die in demselben verarbeitet sein mögen, die Zeit zwischen der Wiederherstellung des Opferkultus nach dreijähriger Unterbrechung im Dezember 165, welche 8,14 erwähnt wird, und dem im Juni 164 erfolgten Tode des Antiochus Epiphanes, der dem Verfasser noch nicht bekannt ist. Der Held des Werkes, dessen Erlebnisse Kap. 1—6 erzählt werden, während er in den folgenden Kapiteln redend eingeführt wird, ist der Ezechiel 14,14 neben Noah und Hiob als ein Gerechter der Vorzeit genannte Daniel, welcher, wie im Buche Daniel behauptet wird, als jüdischer Knabe am Hofe des Nebukadnezar (605—562) erzogen worden sein und noch bis in die Zeiten des Belsazar (d. i. Nabunâhid, 555—539), ja sogar bis in die Zeiten des Darius (521—485) gelebt haben soll, und dem in Gesichten das Schicksal der vier Weltreiche, des babylonischen, medischen und persischen, die als zwei gezählt werden, des griechischen, mitsamt den Kämpfen der Diadochen, sowie der Bedrückung der Juden durch Antiochus Epiphanes als *vaticinia post eventum* offenbart werden. Der Hauptinhalt der zwölf Kapitel des Werkes ist folgender.

Kap. I. Daniel, angeblich schon im dritten Jahre des Jojaqim (605) nach Babylon gebracht, wird mit drei andern jüdischen Knaben am Hofe des Nebukadnezar erzogen.

Kap. II. Nebukadnezars Traum von dem Standbilde mit goldenem Kopf, silberner Brust, ehernem Bauch, eisernen Schenkeln und Füfsen aus Eisen und Ton, und dem Stein, welcher herabstürzt und das Standbild zermalmt, wird von Daniel auf vier Weltreiche und ein am Schlusse erstehendes Gottesreich gedeutet.

Kap. III. Errettung der drei Gefährten Daniels, Sadrach, Mesach und Abed-Nego, im feurigen Ofen.

Kap. IV. Legende von dem siebenjährigen Wahnsinn Nebukadnezars, seiner Verstofsung unter die Tiere des Feldes und Wiedereinsetzung in sein Königreich.

Kap. V. Belsazar, angeblich der Sohn Nebukadnezars, wird, nachdem er die Tempelgefäfse bei einem Gelage profaniert hat und nachdem ihm durch eine an der Wand erscheinende, von Daniel gedeutete Inschrift sein nahes Ende verkündigt worden, von dem König der Meder, angeblich Darius, seines Thrones entsetzt und getötet.

Kap. VI. Daniel wird, weil er gegen das Gebot des Königs zu Jahve betet, von Darius in die Löwengrube geworfen und durch einen Engel vor Schaden behütet.

Kap. VII. Traumgesicht Daniels von den vier Tieren, Löwe, Bär, Panther und dem Tier mit den zehn Hörnern, welche (entsprechend dem Gold, Silber, Erz und Eisen in Kap. II) nach der wahrscheinlichern Deutung das babylonische, medische und persische (welche unhistorisch als zwei gezählt werden) und die Reiche Alexanders und der Diadochen bezeichnen. Das elfte Horn ist Antiochus Epiphanes, nach dessen Vernichtung (VII, 13—14) das ewige Messianische Reich des Menschensohnes beginnt.

Kap. VIII. Gesicht Daniels von dem Widder mit zwei Hörnern (dem medischen und persischen Reiche) und dem ihn zertretenden Ziegenbock mit einem grofsen Horn (Alexander) und vier andern an seine Stelle tretenden Hörnern (dem mazedonischen, pergamenischen, ägyptischen und syrischen Reiche) sowie dem kleinen Horn (Antiochus Epiphanes).

Kap. IX. Die von Jeremia 25,11 geweissagten 70 Jahre der babylonischen Knechtschaft (606—536) werden als 70 Jahrwochen gedeutet, so dafs sie, die Sabbate abgerechnet, die Zeit bis auf Antiochus Epiphanes umfassen. Der im letzten Verse wie auch 11,31 und 12,11 erwähnte „Greuel der Verwüstung“ scheint sich auf Altar und Statue des olympischen Zeus zu beziehen, welchen Antiochus im Tempel von Jerusalem aufstellen liefs (oben S. 147 fg.).

Kap. X—XII. Gesicht Daniels über die Kämpfe der Ptolemäer und Seleuciden, über die Greuel des Antiochus Epiphanes und über die ihnen folgende Aufrichtung des Messianischen Reiches.

Während das Buch Daniel in seinen Vorstellungen über Dämonologie, Auferstehungslehre und das erwartete Messias-

reich eine starke Abhängigkeit von den entsprechenden iranischen Anschauungen erkennen läfst, so ist dies bei den teils schon ursprünglich griechisch geschriebenen, teils aus dem Hebräischen oder Aramäischen übersetzten Apokryphen des Alten Testaments nur teilweise der Fall, und man sieht an diesen Büchern deutlich, wie der auf der Kenntnis der persischen Weltanschauung beruhende Umschwung des alten Hebraismus sich nur allmählich vollzog, wie denn noch zu Jesu Zeiten die ursprünglich iranische Dämonologie und Auferstehungslehre von den Pharisäern angenommen, hingegen von den dem alten Mosaismus treuen Sadducäern verworfen wurden. Unter den Apokryphen kann man in diesem Sinne drei Gruppen unterscheiden, je nachdem diese (als Anhang zur Septuaginta uns überkommenen) Bücher teils babylonisch-persischen, teils ägyptisch-griechischen Einflufs erkennen lassen, während eine dritte Gruppe weder von iranischen noch von griechischen Einwirkungen nennenswerte Spuren aufweist. Die Verteilung der apokryphischen Bücher unter diese drei Gruppen ist im wesentlichen folgende.

Apokryphen:

III. Alexandrinische	II. Palästinensische	I. Palästinensisch-Babylonische
Weisheit Salomonis	Judith	Tobias
Stücke in Esther	Jesus Sirach	Baruch
Makkabäer III u. IV	Makkabäer I	Makkabäer II
		Susanna
		Bel zu Babel
		Drache zu Babel
		Gebet Asariä
		Gesang der drei Männer.

Von diesen drei Gruppen zeigt die palästinensisch-babylonische ein starkes Hervortreten der Vorstellungen von guten und bösen Engeln und der Unsterblichkeitslehre in der iranischen Form einer materiellen Auferstehung von

den Toten, während sich in der alexandrinischen Gruppe der Einflufs der griechischen Philosophie in den Andeutungen einer Präexistenz der Seele, des Leibes als ihres Kerkers und der Unsterblichkeit als einer Befreiung aus dem Gefängnisse der körperlichen Existenz nicht verkennen läfst, und endlich die rein palästinensische Gruppe, die von ausländischen Einflüssen des Parsismus und der griechischen Philosophie kaum merklich berührt ist und in dem überkommenen Gleise des theokratischen Partikularismus verharrt.

Als eine weitere Quelle für die Fortentwicklung des alten Judentums werden, aufser den Werken des Philo und Josephus, besonders auch die Schriften des neutestamentlichen Kanons heranzuziehen sein, sofern in den Reden Jesu und den Briefen des Apostels Paulus neben dem spezifisch Christlichen, welches einer spätern Betrachtung vorzubehalten ist, viele Gedankenelemente sich finden, bei welchen diese Begründer einer neuen Weltanschauung sich noch in den ererbten Vorstellungen des durch iranische Einflüsse modifizierten Judentums befangen zeigen.

3. Das böse Prinzip neben dem guten.

Die Gottesidee ist, wie schon mehrfach gezeigt wurde, als exoterische Vorstellung, d. h. als ein Versuch, das Unerkennbare in den Formen unserer Erkenntnis aufzufassen, nicht nur praktisch von hohem Werte, sondern auch wissenschaftlich durchaus zulässig, beides jedoch nur, wenn und soweit Gott aufgefafst wird als die Verkörperung des keimartig in uns allen liegenden Moralischen, als Urquell und Hüter des Sittengesetzes, sowie als höchstes Ziel, dem wir durch Verwirklichung dieses Gesetzes in Gerechtigkeit, Liebe und Entsagung zustreben.

Von dieser Idee Gottes als des um der menschlichen Schwachheit willen personifizierten Inbegriffs der Moralität war der alte Hebraismus noch weit entfernt. Ihm war sein Jahve der alleinige Schöpfer der Welt mit allem, was sie enthält, Gutem wie Bösem, und es ist ganz konsequent, wenn das Alte Testament nicht nur das physische Übel, sondern

auch das moralische Böse von Gott gewirkt werden läfst. Daher ist es Jahve, welcher, wie schon oben S. 122 ausgeführt wurde, das Herz des Pharao verstockt, einen bösen Geist in Saul fahren läfst, den David zu der Sünde verlockt, das Volk zu zählen, einen Lügengeist in den Mund von vierhundert Propheten legt, um den Ahab zu verderben, und der beim zweiten Jesaia Kap. 45 ausruft: „Ich bin Jahve, und keiner sonst, der das Licht bildet und Finsternis schafft, der Heil wirkt und Unheil schafft, — ich, Jahve, bin es, der alles dies bewirkt.“

Dieser althebräische Gottesbegriff bedurfte gar sehr der Läuterung, wenn Gott zu dem werden sollte, was allein seiner würdig ist, zum Prinzip der Moralität, zum Ideal sittlicher Vollkommenheit, wie ihn schon die auf prophetischem Einflusse beruhende Stelle 3. Mos. 19,2 auffafst: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, der Herr euer Gott“, und wie ihn schärfer und schöner noch Jesus am Schlusse des ersten Kapitels der Bergpredigt in dem alle vorhergehenden Sittenlehren krönenden Ausspruche bestimmt: „Darum sollt ihr vollkommen sein, gleich wie euer Vater im Himmel vollkommen ist“ (Matth. 5,48).

Um den althebräischen Gottesbegriff zu diesem Ideal der Sittlichkeit zu gestalten, bedurfte er gar sehr der Umformung; vor allem mufste er von der im Alten Testament ihm zugeschriebenen Urheberschaft des Bösen entlastet und dieses auf eine andere Quelle zurückgeführt werden. Hierzu bot eine geeignete Anknüpfung die Figur des Satan, welche schon der althebräischen Mythologie eigen ist, in dieser aber eine wesentlich andere Rolle spielt als die, welche ihm im weitern Verlaufe zugeteilt wurde.

Wie die ganze Natur, so sind auch alle in ihr wirkenden Kräfte von Jahve geschaffen und von ihm abhängig. In halb poetischer, leicht durchsichtiger Personifikation erscheinen sie als seine Diener oder Boten (מַלְאָכִים, ἄγγελοι, Engel); vgl. Psalm 104,4: „Du machest deine Engel zu Winden, und deine Diener zu Feuerflammen.“ Als blofse Organe des göttlichen Willens wirken sie nicht nur das Gute, sondern auch das Schlimme sowohl unter den Feinden Israels (Jesaia 37,36), als auch unter dem Volke Gottes selbst, 2. Sam. 24,16:

„Und da der Engel seine Hand ausstreckte über Jerusalem, dafs er sie verderbete: reuete es den Herrn über dem Übel, und sprach zu dem Engel, zu dem Verderber im Volk: Es ist genug, lafs nun deine Hand ab.“ Zu diesen Engeln oder „Kindern Gottes“ (*bene elohim*), wie sie Hiob 1 und anderweit heifsen und den Thron Gottes umgeben oder vor ihm in Audienz erscheinen, gehört auch der Satan (שָׂטָן, d. i. „Widersacher“), welcher die Aufgabe hat, die Sünden der Menschen zu erspähen und vor Gottes Angesicht zu bringen. In dieser Rolle erscheint er Sacharja 3, wo er vor Jahve tritt, um den Hohenpriester Josua zu verklagen, aber zum Schweigen gebracht wird, und Hiob Kap. 1—2, wo er die Rechtschaffenheit Hiobs vor Gott anzweifelt, und von diesem die Erlaubnis erhält, den Hiob den härtesten Prüfungen zu unterwerfen. Von dem Satan dieser alttestamentlichen Stellen, welcher ein Diener Gottes ist und die allerdings wenig beneidenswerte Aufgabe hat, als göttlicher Staatsanwalt die Menschen vor Gott zu verklagen, ist ein grofser Schritt bis zu dem Satan, wie er im Neuen Testament dasteht, als Prinzip und Urheber alles Bösen in der Welt, 1. Joh. 3,8: „Wer Sünde tut, der ist vom Teufel, denn der Teufel sündiget von Anfang.“ Ein solcher Umschwung in der Auffassung des Satan ist aus einer Fortentwicklung der althebräischen Weltanschauung nicht zu begreifen, und so würden wir, um ihn zu erklären, das Eingreifen eines fremden Elements postulieren müssen, böte nicht dieses fremde Element sich ganz ungesucht in der Weltanschauung der Perser dar, denen die Juden die Rückkehr aus dem babylonischen Exil zu danken hatten, und mit welchen in den folgenden Jahrhunderten eine traditionelle Freundschaft und ein reger, durch den Zusammenhang der palästinensischen mit den in Babylonien zurückgebliebenen Juden unterhaltener Verkehr bestand. Vergebens protestierte der zweite Jesaia (oben S. 122) gegen die ihn umgebende Weltanschauung von Ahuramazda und Angramainyu als den Beherrschern der Reiche des anfanglosen Lichts und der anfanglosen Finsternis: diese Lehre bot zu sehr gerade das, was dem alten Hebraismus fehlte, um nicht von dem geistig lebendigern Teile der Juden als eine auf die materielle Befreiung durch Kyros folgende

geistige Befreiung begrüfst zu werden, und so ist es ohne Zweifel die Lehre von Angramainyu, durch deren Einflufs der Satan aus einem Engel und Diener Gottes zu dem widergöttlichen Urprinzip alles Bösen wurde. Besonders deutlich und fast mit Händen zu greifen ist dieser Einflufs bei dem Berichte von der als Sünde angerechneten Volkszählung durch David, welche in zwei parallelen Texten, einem ältern 2. Sam. 24 und einem jüngern 1. Chron. 21, mit denselben Worten erzählt wird bis auf den Anfangsvers, welcher eine sehr charakteristische Abänderung erfahren hat:

2. Sam. 24,1:	1. Chron. 21,1:
Und der Zorn des Herrn ergrimmte abermal wider Israel, und reizte David unter ihnen, dafs er sprach: Gehe hin, zähle Israel und Juda.	Und der Satan stand wider Israel, und gab David ein, dafs er Israel zählen liefs.

Bedürfte es noch eines Beweises, dafs diese Übertragung des Bösen von Jahve auf den Satan durch iranischen Einflufs bedingt ist, so würde dieser Beweis schon in der Tatsache liegen, dafs diejenigen biblischen Bücher, welche, wie Daniel, Tobias, Baruch u. a., ihrem ganzen Inhalte nach auf Babylonien hinweisen, ganz in der Weise der Avestalehre den Jahve von einem Hofstaate guter Engel, hingegen den Satan von einer entsprechenden Heerschar böser Dämonen — von denen der im Buche Tobias die Freier der Sara tötende Asmodäus (gleich *Aeshma Daeva*, S. 139) sogar einen persischen Namen trägt — umgeben denken, während diejenigen Apokryphen, welche, wie Judith und Sirach, einen palästinensischen oder, wie die Weisheit Salomonis, einen alexandrinischen Charakter an sich tragen, wenig oder gar nichts von Dämonologie enthalten.

Auch im Zeitalter Jesu huldigt nur der fortschrittliche Teil des Volkes, an seiner Spitze die Pharisäer, dem Glauben an Engel und Teufel, während der durch die Sadducäer vertretene, konservativ am alten Mosaismus festhaltende Teil der Nation die Dämonologie wie auch die Unsterblichkeitslehre verwarf; Apostelgesch. 23,8: „Denn die Sadducäer sagen, es

sei keine Auferstehung, noch Engel, noch Geist; die Pharisäer aber bekennen beides." Während die Sadducäer mit ihrer alle Neuerungen ablehnenden Haltung besonders unter den Vornehmen ihre Anhänger hatten, zeigte sich zu Jesu Zeit die Masse des Volkes schon von jenen, auf iranischem Einflusse beruhenden Vorstellungen durchdrungen, wie sie namentlich von den Pharisäern vertreten und auch von Jesu selbst geteilt wurden. Schon oben bei Besprechung der iranischen *Fravashi*'s oder individuellen Schutzgeister wurde erwähnt, dafs der Ausspruch Jesu in betreff der Kinder, Matth. 18,10: „Ihre Engel im Himmel sehen allezeit das Angesicht meines Vaters im Himmel", in den althebräischen Vorstellungen keine Stütze findet und somit allem Anscheine nach auf iranischem Einflusse beruht; wie sehr aber andererseits das Bewufstsein Jesu von dem Glauben an die Existenz „des Teufels und seiner Engel" (Matth. 25,41) beherrscht wird, davon legt fast jede Seite der Evangelien Zeugnis ab, er sieht den Satanas vom Himmel fallen als einen Blitz (Luc. 10,18), warnt die Jünger vor dem Satan, der sie sichten möchte wie den Weizen (Luc. 22,31) und bezeichnet die Mahnung des Petrus, der Meister möge sich nicht in Gefahr begeben, kurzweg als eine Eingebung des Teufels (Matth. 16,23). Wie das Böse in der Welt, so führt Jesus auch das Übel auf den Satan zurück (Luc. 13,16); er teilt durchaus die volkstümliche Ansicht, dafs gewisse Krankheiten, wie namentlich Wahnsinn und andere neurasthenische Leiden, die man sich physisch nicht zu erklären wufste, auf einer Besessenheit des Kranken von einem bösen Dämon beruhten, treibt durch sein Wort die Teufel aus, aus Maria Magdalena sogar deren sieben (Luc. 8,2, Marc. 16,9), und verleiht dieselbe Gabe auch seinen Jüngern (Matth. 10,8, Marc. 3,15 u. a.). Es ist durchaus glaublich und auch in der Gegenwart nicht ohne Beispiel, dafs durch ein mächtiges, mit Glauben aufgenommenes Wort: „Ich will es, sei gesund!" in derartigen Krankheiten eine vorübergehende, vielleicht auch eine dauernde Heilung erreicht werden kann. Dafs solche Heilwirkungen, von Mund zu Mund weitererzählt, immer mehr den Charakter des Wunderbaren annahmen, ist ganz dem Gesetz der Sagenbildung in allen Ländern und Zeiten entsprechend, und ebenso

begreiflich ist es, dafs schliefslich der Volkshumor sich derartiger Vorkommnisse bemächtigte, und so davon zu erzählen wufste, wie der Herr den aus zwei Besessenen ausgetriebenen Teufeln erlaubt habe, in eine Herde Säue zu fahren, welche sich sodann mit einem Sturm ins (galiläische) Meer gestürzt habe und ertrunken sei, zur grofsen Befriedigung aller orthodoxen, das Schweinefleisch verabscheuenden Juden.*

Als charakteristisch für Jesu Anschauung von den Dämonen mag besonders sein Ausspruch Matth. 12,43—45 (= Luc. 11,24—26) erwähnt werden: „Wenn der unsaubere Geist von dem Menschen ausgefahren ist, so durchwandelt er dürre Stätten, suchet Ruhe und findet sie nicht. Da spricht er dann: Ich will wieder umkehren in mein Haus, daraus ich gegangen bin. Und wenn er kommt, so findet er es müfsig, gekehret und geschmückt. So gehet er hin und nimmt zu sich sieben andere Geister, die ärger sind denn er selbst: und wenn sie hineinkommen, wohnen sie allda, und wird mit demselben Menschen hernach ärger, denn es vorhin war.“

Noch mehr an die oben S. 140 fg. mitgeteilten iranischen Vorstellungen erinnert es, wenn der Apostel Paulus das sittliche Ringen des Menschen als einen Kampf gegen die in der Welt herrschenden bösen Geister schildert; Ephes. 6,11—12: „Ziehet an den Harnisch Gottes, dafs ihr bestehen könnet gegen die listigen Anläufe des Teufels. Denn wir haben nicht mit Fleisch und Blut zu kämpfen, sondern mit Fürsten und Gewaltigen, nämlich mit den Herren der Welt, die in der Finsternis dieser Welt herrschen, mit den bösen Geistern unter dem Himmel.“ Wie in dieser Stelle wird auch 2. Kor. 4,4 der Teufel als der Gott dieser Welt bezeichnet.

Mit diesen paulinischen Anschauungen stimmt das vierte Evangelium überein, in welchem wiederholt (12,31. 14,30. 16,11) der Teufel als „der Fürst dieser Welt“ (ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου) bezeichnet wird. Schon oben S. 136 wurde darauf hingewiesen, wie sehr die im johanneischen Evangelium

* Einen andern Eindruck machte diese Erzählung auf ein kleines Mädchen in England, welches, als seine mir bekannte Erzieherin ihm diese Geschichte erzählte, in die für die Denkungsart und Lebensgewohnheiten der Nation charakteristischen Worte ausbrach: „*What a waste of bacon.*“

herrschenden Gegensätze von Licht und Finsternis (1,5), Wahrheit und Lüge (8,44), Leben und Tod (5,24, vgl. 1. Joh. 3,14) an die entsprechenden iranischen Vorstellungen erinnern.

Wir stehen am Endpunkte einer langen Entwicklung: sie reicht von der althebräischen Anschauung, welche das Böse wie das Gute auf Gott zurückführte, bis zu der Zeit, wo alles Böse und schliefslich die ganze empirische Weltordnung auf ein gegengöttliches Prinzip zurückgeführt, und dadurch erst ein reiner Gottesbegriff gewonnen wurde, welcher dieser ganzen, im Argen liegenden Welt (1. Joh. 5,19) Gott als das Prinzip der Moralität, d. h. der auf Selbstverleugnung beruhenden Liebe (ἀγάπη), gegenüberstellt, wie es zum Ausdruck kommt in dem herrlichen Worte 1. Joh. 4,16: „Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibet, der bleibet in Gott und Gott in ihm.“

4. Die Unsterblichkeit der Seele.

Das zweite Grundgebrechen des alten Hebraismus neben der Belastung Gottes mit der Urheberschaft des Bösen war das oben S. 119 als Nihilismus bezeichnete, gänzliche Fehlen eines Glaubens an die Unsterblichkeit der Seele, ohne welchen eine tiefere religiöse Auffassung des Daseins nicht möglich ist. Denn obgleich das moralische Handeln keineswegs auf dem Unsterblichkeitsglauben beruht, ja sogar Gefahr läuft, verfälscht zu werden, sobald Furcht und Hoffnung jenseitiger Vergeltung das Handeln bestimmen, obgleich somit die Moralität den Unsterblichkeitsglauben nicht als eine Voraussetzung bedarf, so bedarf sie ihn doch zu ihrer Interpretation, da das selbstverleugnende Handeln ohne ein Bewufstsein unserer ewigen, ansichseienden Wesenheit völlig unverständlich bleiben würde, mithin zu seiner Erklärung ein solches Bewufstsein verlangt und auf dasselbe hinstrebt.

Die Hauptaufgabe jeder Religion, die ihren Namen verdient, ist die Zähmung und schliefslich völlige Überwindung des Egoismus; dieser aber ist mit unserm empirischen Dasein so gänzlich verwachsen, dafs man ihn geradezu als dessen Wurzel bezeichnen kann. Denn als empirische Wesen, als Erscheinungen in Raum, Zeit und Kausalität sind wir vermöge

der Kausalität unfrei, in allen unsern Handlungen necessitiert, vermöge der Zeit vergänglich, haben, wie alles in der Zeit, Anfang und Ende, und vermöge des Raumes egoistisch, denn auf der räumlichen Abgrenzung der Individuen gegen einander beruht der Unterschied von Ich und Nicht-Ich, und das Bewufstsein dieses Unterschiedes ist eben der Egoismus; er ist somit die Wurzel unseres empirischen Daseins, aus welcher alle unsere Handlungen, soweit sie empirisch sind, nach dem Kausalitätsgesetze mit Notwendigkeit entspringen. Solange nun der Blick auf das empirische Dasein eingeschränkt ist, bleibt die religiöse, in reiner Gerechtigkeit, Nächstenliebe und Entsagungen aller Art sich betätigende Gesinnung, so sehr sie auch schon vorhanden sein und in Taten zum Ausdrucke kommen mag, doch völlig unverständlich; ein Verständnis und ihre Interpretation findet sie erst in dem Mafse, in welchem wir das ganze empirische, im Egoismus wurzelnde Dasein nicht mehr als unser eigentliches Wesen, sondern als blofse Schale erkennen, welche unsere wahre, ansichseiende Wesenheit verhüllt, und durch welche der metaphysische Kern unserer Natur in Taten der Moralität zum Durchbruche kommt, bis er schliefslich die ganze Schale sprengt und dadurch uns einem Zustande entgegenführt, den wir nicht kennen, nicht verstehen, und von dem wir blofs wissen, dafs er raumlos, also sündlos, kausalitätlos, mithin frei, und zeitlos, somit ohne Anfang und Ende und in diesem Sinne unsterblich ist.

Nicht also aus egoistischen Gründen, sondern nur um zum Verständnis seiner selbst zu gelangen, strebt das religiöse Bewufstsein zum Unsterblichkeitsglauben hin, und diesem Streben standen auf hebräischem Boden vermöge des semitischen, fest in der Erscheinungswelt und ihren Gesetzen befangenen Realismus (oben S. 33 fg.) so grofse Hindernisse entgegen, dafs dieselben nur durch das Eingreifen einer fremden, von Haus aus idealistisch gerichteten Weltanschauung überwunden werden konnten.

In denjenigen alttestamentlichen Schriften, welche vor der nähern Bekanntschaft der Israeliten mit der persischen Religion entstanden sind, ist von Unsterblichkeit nirgendwo die Rede. Nach dem Tode, nachdem die Menschen, wie der

charakteristische Ausdruck lautet, „zu ihren Vätern versammelt sind", führen die Abgeschiedenen im Hades *(scheol)* als Schatten *(rephâim)* ohne Blut und Lebenskraft *(nephesch)* ein dumpfes, freudeloses Dasein, in welchem sie der Oberwelt wie dem Einflusse Jahves, der sich dann zur Vergeltung nur noch an die Nachkommen halten kann, für immer entrückt sind; Psalm 6,6: „Denn im Tode gedenket man deiner nicht; wer will dir in der Hölle danken!" Dementsprechend werden die beiden Gesetzgebungen in den Schlufskapiteln, Deuteronomium 28 und Leviticus 26, gekrönt durch eine lange Reihe von Verheifsungen und Drohungen, welche sich ohne Ausnahme nur auf das irdische Leben und seine Verhältnisse beziehen. Ebenso findet sich bei sämtlichen Propheten von Amos bis zu Maleachi, so oft dieselben auch Gelegenheit nehmen, den Frommen Glück, den Übertretern Unglück in Aussicht zu stellen, keine Hindeutung auf ein Fortleben nach dem Tode. Denn wenn Jahve Hosea 13,14 von dem sündigen Ephraim ausruft: „Sollte ich sie aus der Gewalt der Unterwelt befreien, sollte ich sie vom Tode erlösen? Wo sind deine Seuchen, o Tod? Wo sind deine Qualen, o Unterwelt? Meine Augen kennen kein Mitleid mehr!" — so steht hier der angedrohten Verbannung in den oben erwähnten *scheôl* ein Fortleben auf Erden, nicht aber ein solches im Jenseits gegenüber; und ebensowenig kann Ezechiel Kap. 37 das Feld mit den toten Gebeinen, welche wieder Leben gewinnen, von etwas anderm verstanden werden, als von einer Neubelebung der im Exil verdorrten Nation, wie es ja Vers 11 ausdrücklich besagt. Auch einige Stellen der Psalmen, in denen man ein Aufdämmern des Unsterblichkeitsgedankens finden könnte, sind zum Teil von unsicherer Deutung, dazu auch undatierbar und daher möglicherweise schon unter iranischem Einflufs. Solche Stellen sind:

Psalm 16,10: „Denn du überlässest mein Leben nicht der Unterwelt, gibst nicht zu, dafs dein Frommer die Grube schaue."

Psalm 17,15: „Ich aber werde um meiner Gerechtigkeit willen dein Angesicht schauen, werde mich, wenn ich erwache, an deiner Gestalt ersättigen!"

Psalm 49,16: „Aber Gott wird meine Seele aus der Gewalt der Unterwelt erlösen.“

Psalm 73,26: „Wäre gleich mein Fleisch und mein Herz dahingeschwunden — Gott ist immerdar meines Herzens Fels und mein Teil.“

Anders als mit diesen durchaus zweifelhaften Zeugnissen würde es, wenn sie vor der Kritik bestehen könnte, mit der bekannten Stelle Hiob 19,25—26 sich verhalten, welche in Luthers Übersetzung lautet: „Aber ich weifs, dafs mein Erlöser lebt; und er wird mich hernach aus der Erde auferwecken; und werde darnach mit dieser meiner Haut umgeben werden und werde in meinem Fleisch Gott schauen.“

Diese Stelle, welche schon Tausenden zum Troste gereicht, auch zu einem bekannten Kirchenliede Anlafs gegeben hat, würde nicht nur für das Fortleben nach dem Tode, sondern sogar für das Dogma von der Auferstehung des Fleisches Zeugnis ablegen, wenn sie nicht auf einem kolossalen, man möchte sagen, unverschämten Übersetzungsfehler beruhte und nur besagte, dafs Hiob zuversichtlich erwartet, Gott werde ihn in seiner Not nicht im Stiche lassen, vor ihm erscheinen, auf der Erde vor ihm dastehen (עַל־עָפָר יָקוּם), so dafs er selbst nach Zerstörung seiner Haut in dem von ihr entblöfsten Fleische noch Gott zu schauen hoffe. Die Septuaginta hat den Übersetzungsfehler noch nicht (οἶδα γὰρ ὅτι ἀέναός ἐστιν ὁ ἐκλύειν με μέλλων ἐπὶ γῆς ἀναστῆσαι τὸ δέρμα μου τὸ ἀναντλοῦν ταῦτα), erst in der Vulgata tritt er auf *(Scio enim quod redemptor meus vivit, et in novissimo die de terra surrecturus sum, et rursum circumdabor pelle mea et in carne mea videbo Deum meum)*, von welcher ihn dann Luther übernommen haben mag. Wörtlich übersetzt, wobei allerdings einiges zweifelhaft ist, lautet die Stelle: „Aber ich weifs, mein Retter lebt und wird zuletzt hier auf dem Boden dastehn, und nachdem meine Haut in dieser Weise zerstört sein wird, selbst aus meinem blofsen Fleische heraus werde ich Gott schauen.“

Sicherer als alle die erwähnten Stellen spricht von einer Auferstehung der Toten das durch Umkehr der Ziffern von Hiob 19,26 dem Gedächtnis sich leicht einprägende Zitat Jesaia 26,19: „Aufleben werden deine Toten, meine Leichname

auferstehn! Wacht auf und jubelt, ihr Bewohner des Staubes! Denn ein Tau der Pflanzen ist dein Tau, und die Erde gebiert die Schatten wieder.“ Aber diese Jesaia-Stelle gehört anerkanntermafsen zu einer sehr späten Einschiebung apokalyptischer Art und steht allem Anscheine nach schon unter iranischem Einflusse. Unzweifelhaft ist dieser Einflufs auf Daniel 12, wo die Unsterblichkeitslehre, und zwar in der bei den Iraniern üblichen realistischen Form einer Auferstehung von den Toten, mit voller Deutlichkeit vorgetragen wird: Vers 2: „Und Viele, so unter der Erde schlafen liegen, werden aufwachen, Etliche zum ewigen Leben, Etliche zur ewigen Schmach und Schande“; und Vers 13: „Du aber, Daniel, gehe hin, bis das Ende komme, und ruhe, dafs du aufstehest in deinem Teil am Ende der Tage!“ — Dieselbe Lehre findet sich in dem zur palästinensisch-babylonischen Gruppe der Apokryphen gehörigen zweiten Buche der Makkabäer, wo in Kap. 7 die von Antiochus gemarterten Brüder in dem Glauben an ihre Auferstehung Trost finden.

Sehr wohl zu unterscheiden von dieser realistischen Form einer Auferstehung von den Toten ist die unter den alexandrinischen Juden aufkommende und auf dem Einflufs der griechischen Philosophie beruhende Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, wie sie von Philo Judaeus (oben II, 1, S. 478) und auch im Buche der Weisheit (besonders 3,1 fg.) vorgetragen wird, welches Kap. 8,19 die Präexistenz der Seele voraussetzt und auch die platonische Anschauung vom Körper als einer die Seele niederdrückenden Last teilt. Kap. 9,15: „Denn der sterbliche Körper beschwert die Seele, und die irdische Hülle belastet den vieldenkenden Geist.“

Wenig oder gar nicht berührt von diesen iranischen und alexandrinischen Einflüssen sind diejenigen Apokryphen, welche, wie Judith und Sirach, durch ihren Inhalt auf rein palästinensischen Ursprung hinweisen und, wie von der entwickelten Dämonologie, so auch von dem Unsterblichkeitsglauben keine sichern Spuren enthalten, vielmehr in beiden Punkten bei der althebräischen Anschauung verharren. Auch hier zeigt sich wieder, dafs der Geist der neuen Zeit erst allmählich das Judentum durchdrang. Wie in der Dämonologie, so huldigen

auch in der Auferstehungsfrage die Pharisäer, und was ihnen nacheiferte, zu Jesu Zeit, der auf persischer Einwirkung beruhenden fortgeschrittenen Anschauung, während die Sadducäer dem alten Mosaismus getreu blieben und weder von Engeln und Dämonen, noch von einem Fortleben nach dem Tode etwas wissen wollten. Ihre verfängliche Frage, wenn ein Weib sieben Männer gehabt habe, wessen Weib sie in der Auferstehung sein werde, beantwortet Jesus Matth. 22,30 ganz entsprechend seinen Vorstellungen von den idealen Zuständen des von ihm verkündigten Himmelreiches, sucht aber sodann das Vorkommen der Auferstehungslehre schon im mosaischen Gesetze mit einem nicht stichhaltigen Argumente zu erweisen; Matth. 22,31—32: „Habt ihr aber nicht gelesen von der Toten Auferstehung, dafs euch gesagt ist von Gott, da er spricht: Ich bin der Gott Abrahams, und der Gott Isaaks, und der Gott Jakobs (2. Mos. 3,6)? Gott aber ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen.“ Folglich, so müssen wir schliefsen, sind Abraham, Isaak und Jakob noch jetzt lebendig. Da dieser Schlufs ein Kleben an dem Buchstaben des Schriftwortes voraussetzt, wie es sonst Jesu Art nicht war (vergleiche besonders den schönen Zug in der synoptischen, dem vierten Evangelium eingelegten, Erzählung von der Ehebrecherin, Joh. 8,6, wogegen rhetorische Hyperbeln wie Matth. 5,18 nichts bedeuten), wohl aber den Sadducäern eigen sein mochte, so könnte man hier ein blofses *argumentum ad hominem* vermuten, ein Ausweg, der jedoch wenig für sich hat. Sicher steht aber, dafs Jesus, in diesem Punkte mit den Pharisäern übereinstimmend, durchaus an der Unsterblichkeit in der iranischen Form einer Auferstehung der Toten festhielt, zugleich aber an der althebräischen Vergeltungslehre, nur dafs er die Vergeltung des Guten und Bösen in das Jenseits verlegte, wodurch er dem Widerspruch mit der Erfahrung (oben S. 124) entging, und zunächst an Stelle des althebräischen immanenten ein transscendenter Eudämonismus trat, wie dies die häufigen Wendungen in den Reden Jesu: „Es wird euch im Himmel wohl belohnet werden“ und: „Sie haben ihren Lohn dahin“ deutlich beweisen. Ob wir freilich in der Erzählung Luc. 16,19 fg. von dem reichen Mann, dessen Schuld

nur in seinem Reichtum, und dem armen Lazarus, dessen Verdienst nur in seinem Elend zu liegen scheint, ein Stück echter Überlieferung oder nicht vielmehr eine Legende aus der Zeit der ersten Christenheit vor uns haben, das hängt von der schwer zu beantwortenden Frage ab, inwieweit schon Jesus solche sozialistische Tendenzen, wie sie ihm das dritte Evangelium zuschreibt, vertreten habe. Nach Luc. 6,20 fg. hätte Jesus die Armen, Hungernden, Weinenden selig gepriesen und über die Reichen, Satten, Lachenden sein Wehe ausgesprochen, aber ein Vergleich mit den Seligpreisungen der Bergpredigt und andern Stellen der ältern Evangelien, wie auch der ganze Charakter Jesu läſst vermuten, daſs er zu sehr in dem Ewigen wurzelte, zu gering über die Erdenwelt und ihre Interessen dachte, als daſs wir ihm solche volksbeglückende und antiplutokratische Tendenzen zuschreiben möchten, welche von einer gewissen Richtung seiner Nachfolger, allerdings in Anknüpfung an gelegentliche Äuſserungen Jesu, entwickelt worden sind.

Das Dogma von der Auferstehung der Toten hatte gebildeten Griechen gegenüber einen schweren Stand. Vor ihnen sucht der Apostel Paulus 1. Kor. 15 diese anstöſsige Lehre zu sublimieren, indem er, anknüpfend an das Bild vom Samenkorn, welches durch göttliche Kraft zur Pflanze wird, den irdischen Leib (*σῶμα ψυχικόν*) unterscheidet von dem geistlichen Leibe der Auferstehung (*σῶμα πνευματικόν*) und diesen Gegensatz in tiefsinniger, aber nicht sehr durchsichtiger Weise kombiniert mit seiner Grundanschauung von dem natürlichen Menschen (*ἄνθρωπος ψυχικός*) und dem durch die Wiedergeburt erstehenden geistlichen Menschen (*ἄνθρωπος πνευματικός*), von dem wir später zu handeln haben werden, 1. Kor. 15,42–47: „Es wird gesäet verweslich, und wird auferstehen unverweslich. Es wird gesäet in Unehre, und wird auferstehen in Herrlichkeit. Es wird gesäet in Schwachheit, und wird auferstehen in Kraft. Es wird gesäet ein natürlicher Leib, und wird auferstehen ein geistlicher Leib. Es gibt einen natürlichen Körper, und es gibt einen geistlichen Körper. Wie es geschrieben stehet: Der erste Mensch, Adam, ist gemacht in das natürliche Leben; und der letzte Adam in das geistliche Leben.

Aber der geistliche Leib ist nicht der erste, sondern der natürliche, darnach der geistliche. Der erste Mensch ist von der Erde, und irdisch; der andere Mensch ist der Herr im Himmel."

Im vierten Evangelium erscheint der Auferstehungsglaube schon als volkstümliche Ansicht (11,24); für die eigene Anschauung des Evangelisten genügt es, an die Worte 5,28—29 zu erinnern: „Verwundert euch deſs nicht. Denn es kommt die Stunde, in welcher Alle, die in den Gräbern sind, werden seine Stimme hören; und werden hervorgehen, die da Gutes getan haben, zur Auferstehung des Lebens, die aber Übels getan haben, zur Auferstehung des Gerichts."

5. Die Messiasidee.

Der Begriff des Himmelreichs (βασιλεία τῶν οὐρανῶν) ist uns von Kindheit an so geläufig, daſs wir seine kolossale Paradoxie und die in ihm liegende *contradictio in adjecto* nicht leicht bemerken. Aber welche Vorstellung man sich auch von den Zuständen im Jenseits machen oder nicht machen mag, jedenfalls haben sie nicht die mindeste Ähnlichkeit mit den Reichen dieser Welt, wie sie auf den Egoismus sich gründen und nur im Kampfe gegen feindliche Elemente nach innen und auſsen sich erhalten können. Wenn dasjenige, was in der brahmanischen Religion als Erlöschen in Brahman (*brahmanirvâṇam*), in der buddhistischen, mit Verstümmelung dieses Wortes, als ein Erlöschen (*nirvâṇam*), und vom allgemeinen religiösen Bewuſstsein als ewige Seligkeit bezeichnet wird, im Neuen Testament nach Analogie der ihm völlig heterogenen Weltreiche als Himmelreich benannt zu werden pflegt, so hat dieser seltsame Name seinen Grund in den besondern Schickungen des israelitischen Volkes, auf welche wir hier kurz zurückblicken müssen.

Schon dem David war 2. Sam. 7,13 verheiſsen worden, daſs sein Reich von ewiger Dauer sein solle, und diese Hoffnung wurde von den Israeliten mit der ihnen eigenen Zähigkeit auch in den trübsten Zeiten festgehalten. Diese trüben Zeiten begannen schon mit der Spaltung des Reiches nach Salomos Tode, steigerten sich in den Zeiten der assyrischen,

babylonischen, persischen, ptolemäischen und seleucidischen Fremdherrschaft und setzten sich, nach kurzen Unterbrechungen durch die Makkabäerzeit, in der Bedrückung des Volkes durch die Römer bis zur völligen Auflösung des jüdischen Volkstums fort. Eine Erklärung dieses Elends suchte man in den nie fehlenden Versündigungen des Volkes, da nach der althebräischen Vergeltungslehre nicht nur jede Frömmigkeit zum Glück, jede Übertretung der Gebote zum Unglück führt, sondern auch umgekehrt jeder glückliche Zustand auf ein vorhergehendes Wohlverhalten, jedes Hereinbrechen von Unglück auf eine begangene Versündigung mit Sicherheit zu schliefsen erlaubte. Schon die alten Propheten waren unermüdlich beflissen, alles Mifsgeschick ihres Volkes als Strafe für seinen Abfall von Gott zu erklären, und eben dieselben stellten für eine Bekehrung zu Jahve als Lohn ein goldenes Zeitalter in Aussicht. Dann wird ein Herrscher aus dem Stamme Davids, aus Bethlehem Ephrata (Micha 5,1), das Volk frei und grofs und glücklich machen, alle Völker der Erde werden ihm ihre Huldigung darbringen, ja auch die ganze Ordnung der Natur wird eine umgekehrte werden; Jesaia 11,6—8: „Die Wölfe werden bei den Lämmern wohnen, und die Pardel bei den Böcken liegen. Ein kleiner Knabe wird Kälber und junge Löwen und Mastvieh mit einander treiben. Kühe und Bären werden an der Weide gehen, dafs ihre Jungen bei einander liegen; und Löwen werden Stroh essen wie die Ochsen. Und ein Säugling wird seine Lust haben am Loch der Otter, und ein Entwöhnter wird seine Hand stecken in die Höhle des Basilisken."

Aber die verheifsenen glücklichen Zeiten blieben aus, auch dann noch, als die Gemeinde der Juden seit ihrer Rückkehr aus dem Exil sich einem Gesetzeskultus, strenger als er je vorher gewesen, ergab. Vielmehr wurden die Zustände immer unerträglicher; auf den Löwen (Babylonien) folgten Bär und Parder (das medisch-persische Reich), auf sie das Tier mit den zehn Hörnern (Alexander und die Diadochen) und dem elften Horn (Antiochus Epiphanes); aber ihnen war Zeit und Stunde gesetzt, ihre Macht wurde gebrochen, und was dann folgt, schildert Daniel 7,13—14: „Und siehe, es kam einer in

des Himmels Wolken, wie eines Menschen Sohn, bis zu dem Alten, und ward vor denselbigen gebracht. Der gab ihm Gewalt, Ehre und Reich, dafs ihm alle Völker, Leute und Zungen dienen sollten. Seine Gewalt ist ewig, die nicht vergehet, und sein Königreich hat kein Ende."

Hier ist ein höchst merkwürdiger Umschwung zu erkennen. Der Verfasser, durch so viele Schicksalsschläge belehrt, verzweifelt an einer Besserung der politischen Zustände. Er setzt seine Hoffnung auf das nahe bevorstehende Weltende. Der so oft vergebens erwartete irdische König oder Messias ist zu einem menschenähnlichen, aber in den Wolken des Himmels erscheinenden himmlischen Messias, das erhoffte irdische Weltreich ist zu einem Himmelreich (βασιλεία τῶν οὐρανῶν) geworden.

Dafs dieser Umschwung, die Umwandlung des irdischen Messias in einen himmlischen, des erwarteten Erdreiches in ein Himmelreich, wesentlich durch iranischen Einflufs mitbedingt ist, dürfte sich daraus unzweifelhaft ergeben, dafs 1. das auch in seiner Dämonologie und Auferstehungslehre iranischen Einflufs bekundende Buch Daniel, und nur dieses, unter den Schriften des Judentums diese Vergeistigung der Messiasidee enthält, 2. das Erscheinen dieses himmlischen Messias, ganz wie in Iran, mit der Auferstehung der Toten und dem Ende aller Dinge verbunden erscheint, wie denn auch viele einzelne Züge an das oben S. 142 fg. geschilderte Auftreten des *Çaoshyanç* erinnern, und endlich 3. ganz wie bei der oben besprochenen Dämonologie und Auferstehungsfrage, so auch in der Auffassung des Messias als eines himmlischen Königs das palästinensische Judentum noch auf dem alten Standpunkte verharrte und nach wie vor auf einen irdischen Messias hoffte, der das Volk vom Druck der Römerherrschaft befreien sollte. Dafs auch ein Teil der Jünger Jesu diesen materiellen Hoffnungen huldigte, scheint aus Luc. 24,21, Apostelgesch. 1,6 hervorzugehen. Wie Jesus selbst über das Messianische Reich dachte, wird später zu untersuchen sein.

VII. Leben und Lehre Jesu.

1. Quellen zur Geschichte Jesu.

An der Geschichtlichkeit der Person Jesu kann nur ein Narr zweifeln. Der Tatbestand des neutestamentlichen Schrifttums ebenso wie die erste Genesis des Christentums bleiben völlig unerklärlich, wenn man nicht als Urheber der ganzen Bewegung einen historischen Jesus, von welcher Art er auch immer gewesen sein mag, voraussetzt. Wer aufserdem noch greifbare Beweise für die geschichtliche Existenz der Person Jesu verlangt, der wäre zu verweisen auf die bekannten Zeugnisse des Sueton und des Tacitus.

C. Suetonius Tranquillus berichtet im „Leben des Kaisers Claudius" von diesem cap. 25: *Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantis Roma expulit*: „Er verbannte die Juden aus Rom, weil sie auf Anstiften eines gewissen Chrestus fortwährend Unruhen erregten."

Der Verfasser, von welchem Sueton diese Notiz übernommen hat, war offenbar sehr wenig orientiert. Die Streitigkeiten zwischen den in Rom lebenden Juden mit der ebendaselbst neuentstandenen Christengemeinde hält er für eine Zänkerei der Juden unter einander, als deren Anstifter er einen gewissen Chrestus bezeichnet, den sich der Verfasser allem Anscheine nach als zur Zeit des Claudius in Rom lebend dachte. Der Verfasser war also über das, was er erzählt, sehr mangelhaft unterrichtet. Aber gerade diese Unkenntnis der nähern Verhältnisse bürgt uns dafür, dafs hier keine Fälschung vorliegt, dafs zwischen den Juden und der aus ihnen hervorgegangenen Partei der Christen Streitigkeiten bestanden, und dafs dabei ein gewisser Christus, dessen Namen der Verfasser in das ihm geläufigere Chrestus verwandelte, die Hauptrolle spielte, dessen Autorität die eine Partei anerkannte, während die andere sie verwarf. Wir haben also hier das Zeugnis eines unparteiischen, der Sache sehr gleichgültig gegenüberstehenden Römers dafür, dafs schon unter Claudius (41—54 p. C.) in Rom eine von den übrigen Juden

sich absondernde Gemeinde bestand, welche Christus als ihr Haupt betrachtete.

Cornelius Tacitus erzählt Annalen 15,44, wie Nero nach dem Brande Roms, um den Verdacht von sich abzuwälzen, diejenigen beschuldigt und mit den ausgesuchtesten Strafen belegt habe, welche beim Volke wegen ihrer Schandtaten verhafst *(per flagitia invisos)* waren und den Namen Christen *(Christiani)* führten. Er fährt fort: *Auctor nominis eius Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio affectus erat; repressaque in praesens exitiabilis superstitio rursum erumpebat, non modo per Iudæam, originem eius mali, sed per urbem etiam, quo cuncta undique atrocia aut pudenda confluunt celebranturque*, „der Urheber dieses Namens, Christus, wurde während der Regierung des Tiberius durch den Prokurator Pontius Pilatus mit dem Tode bestraft; aber der für den Augenblick unterdrückte, verderbliche Aberglaube brach wieder aus, nicht nur in Judäa, wo dieses Übel entsprungen war, sondern auch in Rom, wo von überallher alles Scheufsliche und Schamlose zusammenströmt und verherrlicht wird“. Für die Echtheit dieser Stelle bürgt nicht nur ihr in jedem Worte unverkennbares und fast unnachahmliches taciteisches Gepräge, sondern auch die einfache Überlegung, dafs sie nicht, wie die bekannte Stelle des Josephus Antiq. 18,3,3, von Christen eingefälscht sein kann, da sie ja in hohem Grade christenfeindlich ist; wollte aber jemand sich zu der Behauptung versteigen, sie sei von den Gegnern des Christentums interpoliert worden, so würde die Stelle bei dieser übrigens sehr unwahrscheinlichen Annahme dieselbe Beweiskraft für die historische Existenz Jesu behalten.

Im übrigen sind wir für die Geschichte Jesu als Quelle fast ausschliefslich auf die vier Evangelien des Matthäus, Marcus, Lucas und Johannes beschränkt, deren Bezeichnung als κατὰ Ματθαῖον, Μάρκον, Λουκᾶν, Ἰωάννην, da diese Männer nicht Urheber der „frohen Botschaft“ sind, sondern über dieselbe nur berichten wollen, durchaus nicht gegen die Autorschaft der vier Schriften durch die Apostel Matthäus und Johannes und die Apostelschüler Marcus und Lucas zeugen

würde, stünden nicht dieser Autorschaft aus andern Gründen die schwersten Bedenken entgegen.

Was zunächst das vierte Evangelium betrifft, so werden wir ihm weiter unten eine besondere Betrachtung widmen. Wir werden in ihm eine in ihrer Art wundervolle Exemplifikation der durch Jesus und Paulus geschaffenen Christusgestalt der Kirche an einem mit freier, genialer Konzeption entworfenen Leben Jesu erkennen, und begnügen uns hier mit der Bemerkung, dafs jeder, welcher den Erzählungen und Reden dieses Evangeliums irgendwelchen historischen Wert einräumt, sich dadurch die Möglichkeit verschliefst, über die vielleicht einzig in der ganzen Weltgeschichte dastehende Persönlichkeit Jesu ein authentisches Bild zu gewinnen, wozu uns die drei ersten Evangelien weit mehr urkundliches Material darbieten, als es vielen scheinen mag.

Allerdings ist nicht daran zu denken, Matthäus, Marcus und Lucas, wie sie uns vorliegen, ohne weiteres als glaubwürdige Zeugen zu betrachten, aber die beiden erstgenannten sind doch Fortbildungen zweier Urschriften, über welche uns nur das unsichere Zeugnis des Papias erhalten ist.

Papias, Bischof von Hierapolis in Phrygien, gestorben 163 p. C. und angeblich noch ein Schüler des Apostels Johannes, berichtet in dem bei Eusebius (Hist. eccl. III, 40) erhaltenen Fragment einer verloren gegangenen Schrift folgendes:

Ματθαῖος μὲν οὖν ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο· ἡρμήνευσε δε αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος. „Matthäus also hat in hebräischer (d. h. aramäischer) Sprache die Reden (des Herrn) verfafst; es erklärte sie aber ein jeder, so gut er konnte.“

Μάρκος ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα· οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου, οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δὲ Πέτρῳ, ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων· ὥστε οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος, οὕτως ἔνια γράψας, ὡς ἀπεμνημόνευσεν. Ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν, ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς. „Marcus war ein Dolmetscher des Petrus und hat genau aufgezeichnet alles, woran er sich erinnerte, jedoch nicht in der Reihenfolge, wie es von Christus

sei es gesagt oder getan worden war; denn er hatte ja den Herrn weder gehört, noch war er ihm nachgefolgt, sondern nur späterhin dem Petrus, welcher die Lehrvorträge je nach dem Bedürfnis einrichtete, nicht aber in der Absicht, eine chronologische Darstellung der Denkwürdigkeiten des Herrn zu veranstalten, so dafs den Marcus kein Vorwurf trifft, wenn er einiges in der Reihe aufschrieb, wie er sich daran erinnerte. Denn nur auf Eines war er bedacht, dafs er nichts wegliefs, was er gehört hatte, und nichts hinzuerfand."

Zunächst ist klar, dafs die beiden von Papias erwähnten Urschriften, welche wir Urmatthäus und Urmarcus nennen wollen, nicht identisch mit unserm Matthäus und Marcus sein können, da unser Matthäus nicht aus dem Aramäischen übersetzt, sondern ursprünglich schon griechisch geschrieben worden ist, wie er ja auch weit mehr enthält als die Reden des Herrn, vielleicht begleitet von ihrem Anlafs, von dem Papias berichtet; ebensowenig deckt sich der Urmarcus, bei dem nach dem Zeugnisse des Papias die chronologische Anordnung mangelte, mit unserm Marcus, welcher von der Taufe durch Johannes anfangend den Aufenthalt in Galiläa, die Flucht vor Herodes in die Tetrarchie des Philippus und die Reise nach Jerusalem nebst Leiden, Sterben und Auferstehung geschichtlich zusammenhängend und im wesentlichen übereinstimmend mit Matthäus und Lucas erzählt. Bei dieser Lage der Sache läfst sich dem sehr unbequemen Dilemma nicht entgehen, dafs Papias entweder unsern Matthäus und Marcus noch gar nicht gekannt hat, oder, falls er sie kannte, in ihnen nicht den echten Matthäus und Marcus, von denen er berichtet, anerkennen konnte. Wie dem auch sei, jedenfalls haben wir in Urmatthäus und Urmarcus die ersten Keime zu unserm Matthäus und Marcus zu sehen, nur dafs zwischen den Evangelien des Papias und den unserigen vieles liegen mufs, was uns leider verloren ist, nicht nur an mündlichen Traditionen, sondern auch an Schriftwerken. Die Berichte bei Matthäus, Marcus und Lucas stimmen vielfach bis aufs Wort dermafsen überein, dafs wir eine allen dreien gemeinsame, direkt oder indirekt von ihnen benutzte, in griechischer Sprache geschriebene Quelle, wir wollen sie das S y n o p t i k o n nennen, annehmen

müssen, welche verloren gegangen ist, aber sich einigermaſsen aus Matthäus, Marcus und Lucas herausschälen läſst und nur das allen dreien Gemeinsame enthielt, nicht aber das, was bei einem von den dreien fehlt; denn es ist nicht anzunehmen, daſs spätere Bearbeiter irgend etwas von dem, was dieses von ihnen als Autorität anerkannte und benutzte Synoptikon enthielt, fallen lieſsen, es sei denn aus dogmatischen Gründen, wie denn der so anstöſsige Ausruf Jesu am Kreuze: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen“, in welchem man eine Verzweiflung an seiner ganzen Lebensaufgabe finden konnte, sicher echt und bei Matthäus und Marcus aufbewahrt ist, während Lucas ihn weglieſs, weil er zu den von ihm aus andern Quellen berichteten Worten am Kreuze nicht paſste. Unser Synoptikon ist weder mit dem Urmarcus, von dem es sich schon in der Anordnung unterschieden haben muſs, noch mit unserm Marcus identisch, welcher viele, meist ausschmückende Zusätze enthält, die bei Matthäus und Lucas fehlen. Neben diesem Synoptikon muſs es noch eine reiche mündliche Tradition, wahrscheinlich auch noch andere schriftliche Aufzeichnungen gegeben haben, aus deren Zusammenfassung und Verschmelzung mit ihm nach und nach unsere drei synoptischen Evangelien entstanden sind. Der Prozeſs im einzelnen wird sich schwerlich in einer allgemein befriedigenden Weise hypothetisch rekonstruieren lassen, und nur soviel läſst sich von unsern drei Evangelien mit einiger Sicherheit behaupten, daſs Matthäus aus einer Verschmelzung des Synoptikon mit der von Papias erwähnten Redenquelle hervorgegangen ist und dabei im allgemeinen nach unserm Gefühl das Synoptikon treuer wiedergibt als Marcus, da die diesem eigenen anschaulichen Züge weit eher aus späterer Ausschmückung als aus Ursprünglichkeit sich erklären, treuer auch als Lucas, welcher gleichfalls Redenquelle und Synoptikon benutzt haben muſs, aber die bei Matthäus noch in groſsen Komplexen erhaltene Redenquelle zerstückelte und sie den Begebenheiten, nicht immer mit Geschick, einflocht. Eigentümlich sind dem Matthäus die geflissentlichen Nachweisungen der Erfüllung der alttestamentlichen Weissagungen, wie schon daraus ersichtlich, daſs sie die Schriftstellen aus dem hebräischen

Grundtext übersetzen, während das Synoptikon und so auch Matthäus, soweit er ihm folgt, nach der Septuaginta zitiert. Ein besonderer Vorzug des Lucas sind die ihm allein eigenen schönen Parabeln vom barmherzigen Samariter, verlorenen Sohn u. a., welche bei allem ethischen Werte doch einen andern Charakter als die echten Gleichnisse Jesu tragen, so dafs sie wohl eher der im Sinne des Meisters dichtenden ersten Christengemeinde zuzuschreiben sein dürften.

2. Leben und Wirken Jesu.

Eine Marmorstatue, ein herrliches Götterbild, von barbarischen Händen zertrümmert, viele wesentliche Teile verschleppt und unwiederbringlich verloren, das Übrige ohne Zusammenhang, mit fremden Bruchstücken untermischt und ungeschickt verbunden, dazu das Ganze durch erdartige Schichten verdeckt und überglast, — das etwa ist der Eindruck, mit welchem wir den Überlieferungen vom Leben und Wirken Jesu gegenüberstehen. Einem solchen Material gegenüber genügt es nicht, mit philologischer Akribie die Texte zu vergleichen und ihren Wert gegen einander abzuwägen, vielmehr müssen wir auf einen Künstler hoffen, welcher imstande wäre, mit kongenialem Blick das Verlorene zu ergänzen und aus den Trümmern das Götterbild, aus dem noch Vorhandenen das ursprüngliche Ganze wiederherzustellen.

Der schlimmste Feind der historischen Überlieferung war dabei das bald nach Jesu Hinscheiden sich einstellende Bedürfnis, den zum Himmel entrückten Sohn Gottes und Messias gläubig zu verehren und alles, was die Propheten des Alten Bundes von ihm geweissagt hatten oder geweissagt zu haben schienen, als in Erfüllung gegangen durch Jesum Christum zu betrachten.

Wie sehr ein solches Herzensbedürfnis, so berechtigt es in seiner Art sein mag, dem nicht weniger berechtigten Wunsche, das Geschehene mit historischer Treue zu bewahren, zerstörend entgegensteht, kann man am besten in Palästina beobachten, wo fast jede historische Kunde, soweit sie überhaupt noch vorhanden sein mochte, verdunkelt und erstickt

worden ist durch das Streben der Gläubigen, die heiligen Orte, oder was man dafür hielt, in Stätten der Verehrung umzuwandeln. In Jerusalem zeigt man uns noch heute alles, was wir wünschen können, das Fenster der Burg, aus welchem König David die Bathseba erblickte, die *via dolorosa* mit dem *Ecce-homo*-Bogen und allen übrigen Einzelheiten, die Stelle, von wo der Hahn krähte, als Petrus seinen Herrn verleugnete, ja wohl gar noch den Baum, an welchem Judas sich erhängt haben soll. Das alles ist ja spätere Erfindung, und wo wir an einem Orte stehen, der Anspruch darauf hat, der echte zu sein, da ist er durch jenes Bedürfnis der Verehrung entstellt und seines ursprünglichen Charakters beraubt worden. Wo wir im Kidrontale Gethsemane erwarten, da finden wir einen von den Franziskanern umhegten und sorgsam gepflegten Blumengarten, während tiefer unten im wasserlosen Kidrontale noch die uralten Ölbäume stehen, welche uns eine Vorstellung ermöglichen von der letzten Nacht, die der Herr mit seinen Jüngern verbrachte; der Ölberg, von dem er auf Jerusalem herniederblickte, ist durch einen Aussichtsturm und prunkvolle Kirchenbauten entstellt; und suchen wir die Grabeskirche auf, welche in ihrem riesigen Umfang, sehr fraglich ob mit Recht, die Stätte der Kreuzigung, der Salbung des Leichnams und als Mittelpunkt das heilige Grab selbst umschliefst, da finden wir statt des letztern ein Tempelchen mit Bank und Fufsboden aus Marmor, welche die Möglichkeit geben, zu knien, zu beten, den Boden zu küssen, aber an eine in die Felsen gehauene Grabkammer mit einer kleinen seitlichen Öffnung, welche durch Vorwälzung eines mühlsteinartigen Blockes verschlossen werden konnte — wie deren noch manche in der Umgegend von Jerusalem vorhanden sind —, nicht entfernt mehr erinnern. Und kommt man nach Bethlehem, steigt in die Krypta der grofsen Marienkirche herab und liest in der Geburtskapelle auf dem Marmorboden um den silbernen Stern herum die grofse, welthistorische Inschrift: *Hic de virgine Maria Iesus Christus natus est*, so wird man auch dann von dem Eindruck mächtig ergriffen werden, wenn man nicht in der Lage ist, Bethlehem als Geburtsort Jesu anerkennen zu können.

Jesus stammte notorisch aus Nazareth, einem kleinen Landstädtchen in Galiläa, 20 Kilometer westlich vom Südende des Sees Genezareth, und ist aller Wahrscheinlichkeit nach auch dort geboren. Aber als der Messias mufste er nach Micha 5,1 aus Bethlehem Ephrata stammen, und die Legende schlägt zu diesem Ende in den beiden Kindheitsberichten bei Matthäus und Lucas verschiedene Wege ein. Nach Lucas wohnen die Eltern ursprünglich in Nazareth und sollen bei Gelegenheit des nach Verbannung des Archelaus vom syrischen Legaten P. Sulpicius Quirinius im Jahre 7 p. C., wo Jesus schon mindestens sieben Jahre alt war, veranstalteten Census infolge einer bei der geordneten römischen Verwaltung ebenso undenkbaren wie unsinnigen Mafsregel gezwungen worden sein, die weite Reise von Nazareth nach Bethlehem zu machen, nur um dort, wo niemand sie kannte, ihren Namen in die Schätzungsliste eintragen zu lassen, weil die Vorfahren von Joseph tausend Jahre vorher dort gewohnt hatten.

Einen andern Weg schlägt die bei Matthäus erhaltene Sage ein. Nach ihr wohnen die Eltern ursprünglich in Bethlehem, wie daraus mit Sicherheit hervorgeht, dafs nach ihrer Rückkehr aus Ägypten ausdrücklich motiviert wird, warum sie nicht nach Bethlehem zurückkehren, sondern „in eine Stadt, die da heifst Nazareth“ übersiedeln. Dafs Herodes aus Furcht vor einem neugeborenen Knäblein alle Kinder unter zwei Jahren in Bethlehem und Umgegend habe umbringen lassen, ist trotz seines argwöhnischen und zu Grausamkeiten geneigten Charakters nicht weniger widersinnig als die bei Lucas zugrundeliegende Fiktion der Nötigung zu einer weiten Reise, nur um sich zensieren zu lassen.

Als Beweis der Abstammung Jesu von David führen die beiden genannten Berichte zwei Stammbäume vor, von denen der bei Matthäus das Geschlecht Jesu bis auf Abraham, der bei Lucas dasselbe sogar bis auf Adam zurückführt. Ohne uns bei den willkürlichen Konstruktionen und Widersprüchen dieser beiden Geschlechtsregister aufzuhalten, wollen wir nur daran erinnern, dafs sie nicht in Maria, sondern in Joseph auslaufen, τὸν ἄνδρα Μαρίας, wie Matthäus bemerkt, während Lucas ein ὡς ἐνομίζετο υἱὸς Ἰωσήφ einschiebt. Sollen diese durch müh-

same Konstruktionen gewonnenen Stammbäume nicht ganz widersinnig sein, so müssen sie, abgesehen von den erwähnten Zusätzen, aus einer Zeit herrühren, wo man von einer übernatürlichen Zeugung noch nichts wufste, sondern Jesum einfach für einen Sohn des von David stammenden Joseph hielt. Diese Anschauung liegt auch noch den Worten des Apostels Paulus zugrunde, wenn er Röm. 1,3 sich als einen Diener Jesu bezeichnet, τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα· τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ Θεοῦ ἐν δυνάμει, κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης, ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν, „der geboren ist von dem Samen Davids, nach dem Fleisch, und kräftiglich erwiesen ein Sohn Gottes, nach dem Geist, der da heiliget, seit der Zeit er auferstanden ist von den Toten“. Aus dem Gegensatze κατὰ σάρκα und κατὰ πνεῦμα sowie aus dem Ausdruck ἐκ σπέρματος Δαβὶδ geht für jeden, der sehen will, klar hervor, dafs Paulus von der übernatürlichen Zeugung noch nichts wufste. Sie ist die Frucht einer volkstümlichen Neigung, geistige Verhältnisse ins Konkrete zu übersetzen und dadurch fafslicher zu machen, ähnlich wie man in Indien dem Gotte Brahman, weil es Ṛigveda 10,81,3 heifst:

„Allseitig Auge und allseitig Antlitz,
Allseitig Arme und allseitig Fufs“,

in späterer Zeit viele Gesichter und Arme andichtete. Es ist daher aus der christlichen Legende durchaus kein Grund dafür zu entnehmen, dafs Jesus nicht das Kind seiner beiden Eltern, des Joseph und der Maria, gewesen sei.

Wer heutzutage Nazareth als den Ort, wo Jesus höchstwahrscheinlich geboren wurde und wo er jedenfalls die Zeit seiner Jugend verbrachte, mit hochgespannten Erwartungen besucht, der wird einen ähnlichen Eindruck empfangen wie die Besucher von Stratford on Avon, als dem Geburts- und Heimatsorte Shakespeares, nämlich den Eindruck der Verwunderung darüber, wie ein so grofser, in seiner Art weltbeherrschender Genius die erste, für die Entwicklung einflufsreichste Periode seines Lebens fern von dem Treiben der grofsen Welt in einer kleinen Provinzialstadt verbringen konnte, welche sich durch nichts vor hundert ähnlichen aus-

zeichnet. Dies scheint zu beweisen, dafs der Genius zu dem, was er selbst mitbringt, keiner besonders starken Anregungen von aufsen bedarf, und dafs vielmehr das Treiben einer Grofsstadt wegen der Überfülle der Eindrücke den jungen Geist eher zur Oberflächlichkeit verleiten und daher auf seine Entwicklung ungünstig einwirken kann. Und so fand denn auch Jesus in dem kleinen, dem Alten Testament ganz unbekannten Nazareth alles, was er zum Aufbau seines geistigen Lebens bedurfte, und was sich in seinen Reden so lebensvoll widerspiegelt, den blauen Himmel und die schöne galiläische Landschaft mit ihren blühenden Gärten, ihren Öl- und Feigenbäumen. Hier konnte er die Vögel unter dem Himmel und die Lilien auf dem Felde beobachten, freilich auch die Menschenwelt mit ihren perversen Neigungen, und frühe schon mag er seine pessimistischen Anschauungen über „die böse und ehebrecherische Art, die Narren und Blinden“ und die blinden Leiter dieser Blinden, die Pharisäer und Schriftgelehrten, „die Heuchler, die Schlangen, das Otterngezücht“, eingesogen haben. Ob er vor seinem öffentlichen Auftreten im dreifsigsten Jahre weit über Nazareth hinaus, namentlich auch nach Jerusalem gekommen ist, mufs zweifelhaft bleiben. Die Apostel datieren ihre Kenntnis von Jesu und die Predigt über ihn erst von der Taufe durch Johannes an (vgl. die Anfangsworte des Marcus und Apostelgesch. 1,21—22 und 10,37), und aus der Zeit vorher haben wir nur die anmutige, nach Art des Lucas jedenfalls stark ausgeschmückte Erzählung vom zwölfjährigen Jesu im Tempel, welcher nicht nur das Bedenken entgegensteht, dafs alle andern Berichterstatter davon nichts wissen, sondern auch das Verhalten seiner Nazarether Mitbürger und besonders auch das seiner eigenen Familie dem spätern Auftreten Jesu gegenüber, welches schon hier zur Sprache kommen mag.

Wie Sokrates der Sohn eines Bildhauers oder richtiger wohl Steinmetzen, Kant der eines Sattlermeisters, so war auch Jesus der Sohn eines Handwerkers, eines einfachen Zimmermanns, und hat nach Marc. 6,3 das Zimmermannshandwerk auch selbst betrieben. Vom Vater ist, abgesehen von den Kindheitssagen, weiter nicht mehr die Rede, vielleicht weil er frühzeitig verstorben war, die Mutter Maria wird von den

Synoptikern nur selten erwähnt und scheint sich nicht über das gewöhnliche Niveau der einfachen Bürgerfrauen ihres Landes und Zeitalters erhoben zu haben. Ihrer Ehe sind nach Jesu Geburt noch vier Söhne, Jacobus, Joses, Simon und Judas, sowie einige Töchter entsprossen, und bei dieser zahlreichen Familie mochte ein öfteres Reisen zum Feste nach Jerusalem schwierig und eine Lebensführung in den einer einfachen Handwerkerfamilie gesteckten Grenzen geboten sein. Sonach wird die Jugendbildung Jesu, abgesehen von dem Eindruck der ihn umgebenden anschaulichen Welt und der grofsen Natur in seinem Innern, wesentlich auf das Studium des Alten Testaments und den etwa daran anknüpfenden rabbinischen Schulunterricht beschränkt geblieben sein, und eine gewisse Enge seines Gesichtskreises läfst sich bei aller Gröfse und Tiefe seiner Anschauungen nicht verkennen. Die Geschichte der Welt mit Ausnahme dessen, was er aus dem Alten Testament schöpfen konnte, scheint ihm fern geblieben zu sein. Seine so sinnreichen Reden und Gleichnisse von den Reichen dieser Welt und ihrer Herrlichkeit, von den Königen und den sie umgebenden Grofsen beweisen nur, dafs ihm diese Kreise des Lebens fremd geblieben sind, und während Johannes der Täufer doch mit dem Hofleben des Herodes Antipas in Zusammenhang gebracht wird, scheint Jesus dessen Hauptstadt Tiberias bei seinen zahlreichen Wanderungen in Galiläa nie betreten zu haben. Von einem Interesse Jesu für bildende Kunst, Poesie und Musik ist nirgendwo die Rede; als seine Jünger ihn auf die Herrlichkeit des herodianischen Tempels (oben S. 158) bewundernd aufmerksam machten, hatte er als Antwort nur düstere Zukunftsahnungen. Schon früh scheint der Gedanke an seine grofse Mission, den Menschen die Nähe des Himmelreichs zu verkünden, alle andern Interessen zurückgedrängt zu haben, woraus auch das Verhalten gegenüber seiner Familie sich erklärt, welche ebenso wie die Bürger seiner Heimatstadt für seine grofse Aufgabe kein Verständnis hatte.

Ein Besuch, welchen er während der Periode seiner Wirksamkeit in den verschiedenen Orten Galiläas seiner Heimatstadt Nazareth machte, endete daher mit einem Mifserfolg, Marc. 6,1—5: „Und er ging aus von dannen und kam in seine

Vaterstadt; und seine Jünger folgeten ihm nach. Und da der Sabbat kam, hub er an zu lehren in ihrer Schule. Und viele, die es höreten, verwunderten sich seiner Lehre und sprachen: «Woher kommt Dem solches? und was Weisheit ists die ihm gegeben ist, und solche Taten, die durch seine Hände geschehen? Ist er nicht der Zimmermann, Mariä Sohn und der Bruder Jakobi, und Joses, und Judä, und Simonis? Sind nicht auch seine Schwestern allhier bei uns?» Und sie ärgerten sich an ihm. Jesus aber sprach zu ihnen: «Ein Prophet gilt nirgend weniger, denn im Vaterlande und daheim bei den Seinen.» Und er konnte allda nicht eine einzige Tat tun; ohne, wenigen Siechen legte er die Hände auf und heilete sie.“ — Von einem höchstwahrscheinlich spätern Vorgang, der sich zu Kapernaum im Hause des Petrus abspielte, berichtet Marc. 3,20—35: „Und sie kamen nach Hause. Und da kam abermals das Volk zusammen, also, dafs sie nicht Raum hatten zu essen. Und da die Seinigen es gehört, gingen sie aus, ihn zu ergreifen, denn sie sagten: Er ist von Sinnen (ἐξέστη, was Luther allzu wohlwollend übersetzt: Er wird von Sinnen kommen) ... Es kommen nun seine Brüder und seine Mutter und standen draufsen, schickten zu ihm und liefsen ihn rufen, und das Volk safs um ihn. Und sie sprachen zu ihm: Siehe, deine Mutter und deine Brüder draufsen fragen nach dir. Und er antwortete ihnen und sprach: Wer ist meine Mutter und meine Brüder? Und er sah ringsum auf die Jünger, die mit ihm im Kreise safsen, und sprach: Siehe, das ist meine Mutter und meine Brüder. Denn wer Gottes Willen tut, der ist mein Bruder, und meine Schwester, und meine Mutter.“

Aus diesen spätern Vorgängen dürfen wir schliefsen, dafs Jesus seine Jugend in Nazareth zubrachte, ohne dafs seine Mitbürger oder auch seine eigene Familie ein Verständnis hatten für die grofsen Gedanken, die ihn innerlich bewegten und an dem Studium der Schriften des Alten Testaments allmählich zur Reife kamen. Vor allem war es das Buch Daniel, welches er, dessen historische Beziehung auf Antiochus Epiphanes verkennend, auf seine eigene, unter der Herrschaft der Römer und Herodianer schmachtende Zeit bezog, so dafs

er im Anschlufs an die Weissagungen dieses Buches einen baldigen Ablauf der vier Weltreiche und das ewige Messianische Reich nebst dem Weltende und der Auferstehung der Toten erwartete. Und als er hörte, dafs in Judäa am untern Laufe des Jordan ein Prophet aufgetreten sei, welcher unter grofsem Zulauf die Nähe des von Daniel geweissagten Himmelreichs verkündete, die Menschen aufforderte, Bufse zu tun, und sie als Symbol der Reinigung von ihren Sünden im Jordan taufte, da liefs es ihn nicht länger in seiner Heimat, und er machte sich auf nach dem gleichfalls dem Herodes gehörigen Peräa, um dort den neuen Propheten kennen zu lernen.

Das Auftreten Johannes des Täufers scheint weder in näherm Zusammenhang zu stehen mit den Nasiräern, an welche nur seine Kindheitslegende erinnert, noch auch mit den Essenern, mit deren Geheimhaltung der Lehren, dreijährigem strengen Noviziat und Enthaltung von Fleischnahrung vielmehr sein offenes Predigen zu allen, sofortiges Vornehmen der Taufe und gelegentliches Essen von Heuschrecken in entschiedenem Widerspruch steht. Umsomehr erinnert sein Gebaren an das der Propheten, namentlich der alten, noch nicht schriftstellernden, eines Elias und Elisa: wie sie trägt er einen härenen Mantel und ledernen Gürtel und scheut sich nicht, mit Gefahr seines Lebens dem Volke wie den Fürsten derbe Wahrheiten zu sagen; wie sie liebt er drastische Bilder von der Wurfschaufel und der Axt, die den Bäumen an die Wurzel gelegt ist, und auch darin gleicht er ihnen, dafs er den Gedanken, welcher ihn bewegt, durch eine äufsere Manipulation, die Taufe, veranschaulicht.

Ob die Taufe der Proselyten schon in vorchristlicher Zeit von den Juden geübt wurde, ist ja zweifelhaft, doch ist nicht eben wahrscheinlich, dafs sie diesen Ritus erst von den verhafsten Christen übernommen haben sollten. Wie dem auch sei, jedenfalls ist das Taufen durch Johannes in ähnlichem Sinne zu verstehen wie die Proselytentaufe durch die Juden. Wie durch sie der Proselyt aus dem Heidentum zum Judentum übertrat und gleichsam einen neuen Menschen anzog, so wird bei Johannes die Taufe zum Symbol der Sinnesänderung, welche er beim Herannahen des Himmelreiches durch seine Predigt

fordert: μετανοεῖτε, ἤγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, „tut Bufse (wörtlich, ändert euren Sinn), denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen“. Der paradoxe Begriff eines himmlischen Messiasreiches weist unverkennbar zurück auf das Buch Daniel als seinen Ursprung. Da das Messiasreich und mit ihm Auferstehung, Weltgericht und Weltende auch nach den Zeiten des Antiochus Epiphanes immer noch auf sich warten liefs, so lag es nahe, unter dem vierten Tier unhistorisch das römische Weltreich zu verstehen, und mancher unter der Bedrückung durch die Römer seufzende Jude wird Trost gefunden haben in den Worten Daniel 7,13: „Ich sahe in diesem Gesicht des nachts: und siehe, es kam Einer in des Himmels Wolken, wie eines Menschen Sohn, bis zu dem Alten; und ward vor denselbigen gebracht. Der gab ihm Gewalt, Ehre und Reich, dafs ihm alle Völker, Leute und Zungen dienen sollten. Seine Gewalt ist ewig, die nicht vergehet, und sein Königreich hat kein Ende.“ Das hier verheifsene Himmelreich erscheint doch zugleich als ein ewiges Reich auf Erden, und man kann zweifelhaft sein, in welcher von beiden Formen Johannes der Täufer sich das Himmelreich vorstellte, dessen Herannahen er verkündigte, und als dessen Vorläufer, als den Jesaia 40,3 verkündigten Prediger in der Wüste er sich selbst betrachtet haben mag.

Zu diesem Prediger in der Wüste kam also auch Jesus und liefs sich von ihm taufen, ein Vorgang, den die Legende in ihrer Weise ausgeschmückt hat. Über den Verkehr Jesu mit Johannes wissen wir nichts; nach dem glaubwürdigen Zeugnisse bei Matth. 4,12, Marc. 1,14 blieb er bei Johannes bis zu dessen Verhaftung, also möglicherweise längere Zeit; die Austerität in Fasten und Gebetsübungen der Johannesjünger hinderte ihn, sich diesen anzuschliefsen, er kehrte nach Galiläa zurück, um in freierm und tieferm Geiste das Werk des gefangenen Propheten fortzusetzen; an ihn anknüpfend, aber ohne auf die äufsere Zeremonie der Taufe Wert zu legen, fing auch er an zu predigen: „Tut Bufse, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen.“

Über das Schicksal Johannes des Täufers gibt es zwei Berichte, welche schwer in Einklang zu bringen sind. Nach

Josephus hätte Herodes ihn aus Furcht, dafs er das Volk aufwiegeln könnte, in der Festung Machärus (östlich vom Toten Meer) gefangen setzen und hinrichten lassen. Sollte dieser Bericht des Josephus für wahr gelten müssen, so würde die Glaubwürdigkeit der evangelischen Erzählung über den Vorfall stark erschüttert werden. Zwar könnten bei Gefangennahme und Hinrichtung beide Motive, die Furcht vor einem Volksaufstande und der Hafs der Herodias, zusammengewirkt haben; aber als Ort, wo diese Vorgänge sich abspielten, müssen wir nach den Evangelien, wenn sie ihn auch nicht nennen, jedenfalls Galiläa, und so aller Wahrscheinlichkeit nach die Hauptstadt Tiberias denken, nicht aber das ferne Machärus; denn dafs Herodes dort in Peräa seinen Geburtstag begangen hätte, während Herodias und ihre Tochter in der Nähe und, falls Marc. 6,21 nicht eine spätere Einschiebung ist, „die Obersten und Hauptleute und Vornehmsten in Galiläa“ mit bei Tische waren, ist sehr unwahrscheinlich, nicht zu reden davon, dafs nach Marc. 6,20 Herodes gern den gefangenen Johannes gehört und ihm in vielen Sachen gehorcht habe, und dafs ein Verkehr des Johannes im Gefängnisse mit seinen Jüngern und durch sie mit Jesu in der Weise, wie es die Evangelien berichten, nicht denkbar gewesen wäre, wenn Johannes in dem fernen, auch noch durch das Gebiet der Dekapolis getrennten Machärus gefangen gehalten worden wäre.

Schwierigkeit macht auch die Rede Jesu über Johannes Matth. 11,7—13 (= Luc. 7,24—28), in welcher er denselben rühmt, dafs er nicht charakterlos wie ein vom Wind bewegtes Rohr, nicht weichlich wie die Vornehmen in der Könige Häusern, sondern der gröfste aller Propheten sei, eine Rede, welche Jesus nach dem Zusammenhang während der Gefangenschaft Johannis gehalten haben soll, und deren Form doch das Wirken des Johannes in Freiheit und den fortgesetzten Zulauf des Volkes zu ihm vorauszusetzen scheint.

Wenn endlich Marc. 6,14 (= Matth. 14,2) behauptet wird, Herodes habe Jesum für den von den Toten auferstandenen Johannes gehalten, so ist eine so absurde Annahme bei einem römisch gebildeten Herodianer undenkbar. Er mag gesagt haben, da sei wieder ein solcher wie Johannes, und dieser

Ausspruch hat im Volksmunde die Form angenommen, in der er berichtet wird.

Überaus lebendig und anschaulich ist die Schilderung, welche die Evangelien von Jesu geben, wie er nach Gefangennahme des Johannes vom Jordan nach Galiläa zurückkehrt, Kapernaum zu seinem Lieblingsaufenthalte erwählt und von dort aus die Städte und Märkte Galiläas und jenseits von dessen Grenzen durchzieht, um die Nähe des Himmelreiches zu verkünden, bald in den Synagogen und Häusern, bald am Meere von einem Kahn aus oder von einer Anhöhe lehrend, immer umgeben von einer Volksmenge, die sich an ihn herandrängt, bis ihn plötzlich das bei edeln Naturen so starke Bedürfnis nach der Einsamkeit wegführt, seine Jünger ihn suchen und ihn endlich wiederfinden in stiller Meditation über das Ewige, welche bei ihm, entsprechend der semitischen Grundanschauung, die Form des Gebets zu seinem himmlischen Vater anzunehmen pflegte.

Da Jesus offenbar kein eigenes Vermögen besafs, auch nicht, wie der Apostel Paulus, ein Gewerbe betrieb, so fragt es sich, auf welche Art er bei seinen Wanderungen durch die Städte und Märkte von Galiläa und den umliegenden Landschaften den Lebensunterhalt für sich, seine Jünger und das gelegentlich sich anschliefsende Gefolge bestritten haben mag. Zur Beantwortung dieser Frage haben wir einen Anhalt an den Ermahnungen, welche Jesus seinen Jüngern bei ihrer Aussendung mit auf den Weg gab. Matth. 10,8—14 (vgl. Marc. 6,8—11, Luc. 9,3—5. 10,4—11): „Umsonst habt ihrs empfangen, umsonst gebet es auch. Ihr sollt nicht Gold, noch Silber, noch Erz in euren Gürteln haben; auch keine Taschen zur Wegfahrt, auch nicht zween Röcke, noch [zwei Paar] Schuhe, auch keinen Stecken. Denn ein Arbeiter ist seiner Speise wert. Wo ihr aber in eine Stadt oder Markt gehet, da erkundiget euch, ob jemand drinnen sei, der es wert ist; und bei demselben bleibet, bis ihr von dannen ziehet.... Und wo euch jemand nicht annehmen wird, noch eure Rede hören, so gehet heraus aus demselbigen Hause oder Stadt, und schüttelt den Staub von euren Füfsen.“ Wenn Jesus Vers 25 hinzufügt: „Es ist dem Jünger genug, dafs er sei wie sein Meister“,

so liegt darin, dafs die den Jüngern gegebenen Vorschriften dieselben waren, welche auch der Meister befolgte. Zum Mittelpunkte seiner Wirksamkeit hatte er Kapernaum erwählt, eine blühende Stadt mit regem See- und Landverkehr, an der Handelsstrafse von Damaskus nach dem Mittelmeer gelegen. Hier pflegte er wohl im Hause des Simon Petrus, dessen Schwiegermutter er vom Fieber befreit hatte, zu wohnen, hier erfolgte auch wohl die Berufung des Zollbeamten Matthäus oder Levi und das nachfolgende Gastmahl in dessen Hause, bei welchem Jesus mitten unter den Zöllnern und Sündern safs, zum grofsen Ärgernis der Gesetzesfrommen, denen er mit beifsender Ironie die Antwort gab: „Die Gesunden bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken.“ Im Gegensatze zu der asketischen Strenge Johannis des Täufers, zu dem er sich ähnlich verhielt wie die Stoiker zu den Kynikern, war Jesus seiner festen Wurzelung im Ewigen, semitisch ausgedrückt, seiner Einheit mit Gott, so sicher, dafs er ohne etwas zu verlieren, sich dem heitern Genusse der Gegenwart hingeben konnte und gerade dadurch ein grofses Vorbild für alle künftigen Zeiten aufgestellt hat. Dem Befremden der Johannesjünger begegnet er mit dem Scherzworte: „Wie können die Hochzeitleute Leid tragen, so lange der Bräutigam bei ihnen ist?“ und deutet in den folgenden Worten in bildlicher Weise an, dafs die jüdischen Satzungen ein verbrauchtes, nicht mehr zu flickendes Kleid sind, ein alter Schlauch, welcher den neuen Wein nicht mehr fassen kann (Matth. 9,15—17). Schärfer tritt er den Anhängern der Pharisäer entgegen, vergleicht sie (Matth. 11,16—19) launischen Kindern, welche verlangen, dafs man tanzen soll wie sie pfeifen, und fährt fort: „Johannes ist gekommen, afs nicht und trank nicht: so sagen sie, er hat den Teufel. Des Menschen Sohn ist gekommen, isset und trinket, so sagen sie: Siehe wie ist der Mensch ein Fresser, und ein Weinsäufer, der Zöllner und der Sünder Geselle!“ und „die (pharisäische) Weisheit zeigt an dem Treiben ihrer eigenen Kinder, was sie wert ist“ (καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ τῶν τέκνων αὐτῆς). Ähnlich wie Sokrates und aus demselben Grunde, nur von einem ungleich höhern Standpunkte aus, war auch Jesus den harmlosen und mafsvollen Freuden des geselligen,

durch Reden gewürzten Mahles nicht feind; sogar das Himmelreich stellt er sich vor unter dem Bilde eines festlichen Gelages (Matth. 8,11), und mit einer gewissen Wehmut nimmt er beim letzten Abendmahle Abschied vom Gewächse des Weinstocks bis an den Tag, da er es neu trinken werde mit seinen Jüngern in seines Vaters Haus (Matth. 26,29). — Aber bei den weiten Wanderungen, welche Jesus von Ort zu Ort unternahm, waren, ungeachtet der im Orient üblichen Gastfreundschaft, doch nicht immer Häuser vorhanden, um Jesum und sein grofses Gefolge zu bewirten, und wenn auch, wie Luc. 8,3 berichtet, Frauen befreundeter Häuser in seinem Gefolge „Handreichung taten von ihrer Habe", so mochte es doch vorkommen, dafs Jesus mit seinen Jüngern auf dem Felde Ähren ausraufte, um den Hunger zu stillen, was nach 5. Mos. 23,25 gestattet war, aber, weil es an einem Sabbat geschah, von den Pharisäern vermöge einer rigoristischen Auslegung von 2. Mos. 20,10 für Sabbatschändung erklärt wurde und dadurch Anlafs gab zu dem geistvollen Ausspruche Jesu: „Der Sabbat ist um des Menschen willen gemacht und nicht der Mensch um des Sabbats willen" (Marc. 2,27). Wie sehr es an Geld gebrach, lehrt die Erzählung Matth. 17,24—27, wo Jesus und Petrus nicht imstande sind, die jedem Juden obliegende jährliche Tempelsteuer von zwei Drachmen aufzubringen. Jesus bemerkt zu ihm, dafs die Kinder von dieser ihrem himmlischen Vater zu zahlenden Steuer eigentlich befreit bleiben müfsten, weiset ihn aber dann an, als Fischer durch Fang und Verkauf eines gröfsern Fisches die kleine Summe zu beschaffen, wobei er scherzend gesagt haben mag, der Fisch werde den Stater, das Silberstück von vier Drachmen im Munde haben (wie wir sagen: Morgenstund hat Gold im Mund), was dann von der Volkslegende buchstäblich verstanden wurde. Dafs es bei weitern Reisen in der Umgegend zuweilen auch sogar für Jesum an einem Unterkommen fehlte, scheinen die Worte zu besagen: „Die Füchse haben Gruben und die Vögel unter dem Himmel haben Nester, aber des Menschen Sohn hat nicht, da er sein Haupt hinlege" (Matth. 8,20). Doch soll zum Schlufs nicht unerwähnt bleiben, was nach Luc. 22,35 in der letzten Stunde des Zusammenseins der

Herr zu seinen Jüngern sprach: „So oft ich euch gesandt habe ohne Beutel, ohne Tasche, und ohne Schuhe, habt ihr auch je Mangel gehabt? Sie sprachen: Nie keinen!“ —

Dafs Jesus „gewaltig predigte und nicht wie die Schriftgelehrten“, würden wir auch dann glauben, wenn es nicht ausdrücklich überliefert wäre. Die meisten der Sprüche und Reden, welche wir der Sammlung eines Augenzeugen, des Matthäus (oben S. 191), verdanken, erweisen sich als echt schon durch den Umstand, dafs kein anderer in der Zeit und Umgebung Jesu sich denken läfst, von dem so geistvolle, so frei über die Vorurteile des Zeitalters sich erhebende Gedanken hätten ausgehen können. Und auch die Worte, in welche gekleidet diese Gedanken erscheinen, zeugen für die Treue der Überlieferung durch ihr Gepräge, durch einen eigentümlichen Glanz, welcher ihnen anhaftet und auch im Laufe aller kommenden Jahrhunderte nicht verblichen ist. Mitunter, wenn auch nicht eben häufig, begegnet uns ein sinnreiches Scherzwort, wie er denn z. B. den Petrus und Andreas von ihrem Fischergewerbe abruft, indem er verspricht, sie zu Menschenfischern zu machen. Oft haben diese Scherzworte einen sarkastischen Beigeschmack, wie das schon oben erwähnte: „Die Gesunden bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken“, oder die Antwort, die dem Jünger zuteil wurde, welcher, ehe er sich an Jesus anschlofs, noch seinen verstorbenen Vater begraben wollte: „Folge du mir und lafs die Toten ihre Toten begraben“ (Matth. 8,22). Viele dieser Aussprüche erinnern in ihrer scharfen Pointierung an die Art des Heraklit, während der überströmende Reichtum an Bildern in Jesu Sprache nur von einem Shakespeare überboten wird.

Wundervoll ist auch die Geistesgegenwart, mit welcher er die verfänglichen Fragen der Pharisäer zu beantworten weifs. So, wenn sie ihm eine Frage vorlegen, deren Beantwortung entweder die Römer oder das Volk gegen ihn aufbringen mufste, ob es recht sei, dem Kaiser den Zins zu geben, und er antwortet: „So gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist“ (Matth. 22,21). Ganz ähnlich liegt der Fall bei einem versprengten Stück synoptischer Überlieferung, welches sich bei Joh. 8,3—11 findet;

hier bringen die Pharisäer Jesum in Konflikt zwischen dem mosaischen Gesetz und den Forderungen der Menschlichkeit, indem sie ihm eine Ehebrecherin vorführen, welche nach 3. Mos. 20,10 getötet werden mufste. Jesus bückt sich und schreibt in den Sand, nichts anderes, wie wir glauben und schon in unserer Schrift über Jakob Böhme (2. Aufl., S. 3) gesagt haben, als die Worte des Gesetzes: „Sie soll des Todes sterben“, wodurch er in drastischer Weise dem Gesetz die gebührende Anerkennung zollte und zugleich dasselbe als toten Buchstaben behandelte, in Gedanken das paulinische Wort antizipierend: „Der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig“ (2. Kor. 3,6).

Die Neigung Jesu für bildliche Ausdrucksweise findet ihren Höhepunkt in seiner Gewohnheit, abstrakte Gedanken in Parabeln zu kleiden, von denen das Gleichnis vom Säemann, von den törichten und klugen Jungfrauen, vielleicht auch, wiewohl sie nur bei Lucas stehen, vom barmherzigen Samariter und vom verlornen Sohne herrliche Beispiele geben. Viele derselben sind durch die Überlieferung entstellt und verdorben worden, wie namentlich das Gleichnis Matth. 22,2—14 (vgl. Luc. 14,16—24), nach welchem ein König seine Grofsen zur Hochzeit ladet, und als sie sich entschuldigen, seine Gäste auf der Landstrafse auflesen läfst, dann aber einen bemerkt, der kein hochzeitliches Kleid anhat und denselben zur Verdammnis überliefert. Hier haben sich offenbar zwei Parabeln wie zwei Kristalle störend durchdrungen, deren eine die Armen und Geringen ins Himmelreich lud, während die andere die Unwürdigen von demselben ausschlofs. Der letztere Zug fehlt bei Lucas, der somit, abgesehen von den bei ihm üblichen Ausschmückungen, die Überlieferung reiner bewahrt zu haben scheint.

Auf die Frage, warum Jesus in Parabeln lehre, erhalten wir aus Jesu eigenem Munde nach Marc. 4,11—12 (vgl. Matth. 13,13—14) die seltsame Antwort: „Euch ist es gegeben, das Geheimnis des Reichs Gottes zu wissen; denen aber draufsen widerfährt es alles durch Gleichnisse. Auf dafs sie es mit sehenden Augen sehen, und doch nicht erkennen, und mit hörenden Ohren hören, und doch nicht verstehen; auf dafs

sie sich nicht dermaleinst bekehren, und ihre Sünden ihnen vergeben werden.“ Wenn diese augenscheinlich an Jesaia 6,8—10 anknüpfenden Worte wirklich von Jesu gesprochen worden sein sollten, so würden wir schon bei ihm die Keime der Prädestinationslehre vor uns haben, welche allerdings, wie später zu zeigen sein wird, da wo der Determinismus sich mit dem Theismus verbindet, die notwendige Konsequenz ist, nur dafs es fraglich bleiben mufs, ob Jesus diese Konsequenz schon gezogen hat.

Bei Beurteilung Jesu soll man nie aufser Augen lassen, dafs wir ihn nur als einen jungen Mann kennen, welcher nach dem, trotz allen neuern Hypothesen immer noch am wenigsten unwahrscheinlichen Berichte des Lucas erst dreifsig Jahre alt war, als er seine kurze öffentliche Laufbahn antrat. So erscheint er als ein junger, feuriger, noch nicht völlig mit sich fertiger Geist, wie dies namentlich bei seiner heftigen Polemik gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer Matth. 23 hervortritt, welche, einzelne Beobachtungen verallgemeinernd, gegen alle psychologische Wahrscheinlichkeit eine ganze Menschenklasse, unter der sich doch auch Männer wie Gamaliel und Paulus befanden, in leidenschaftlicher Rede verurteilt. Die Jugendlichkeit Jesu macht sich besonders bemerkbar in einer gewissen Exzentrizität seines ganzen, eben dadurch so liebenswürdigen und die Herzen gewinnenden Wesens. Alle seine Reden zeigen eine Vorliebe für groteske, das Mafs überschreitende Ausdrücke; so erklärt er es Matth. 19,24 für leichter, dafs ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe, denn dafs ein Reicher ins Reich Gottes komme. Man hat diesen Vergleich zu stark gefunden und der Sache abzuhelfen gesucht, indem man entweder das Kamel zu einem Tau verkleinerte oder das Nadelöhr zu einer Zeltöffnung vergröfserte. Aber eine ganze Reihe ähnlicher Ausdrücke beweisen die Vorliebe des jugendlichen Feuergeistes für derartige übertriebene Wendungen. Er wirft den Pharisäern vor, dafs sie Mücken seihen und Kamele verschlucken (Matth. 23,24); er ermahnt, das Licht nicht unter den Scheffel zu stellen (Matth. 5,15), die Perlen nicht vor die Säue zu werfen (Matth. 7,6), beim Almosengeben die linke Hand nicht wissen zu lassen, was die rechte tut (Matth. 6,3);

tadelt es, dafs man den Splitter im Auge des Nächsten und nicht den Balken im eigenen Auge sehe (Matth. 7,3); erklärt: „Wer aber ärgert dieser geringsten Einen, die an mich glauben, dem wäre besser, dafs ein Mühlstein an seinen Hals gehänget, und er ersäufet würde im Meer, da es am tiefsten ist“ (Matth. 18,6); erwidert bei seinem Einzuge in Jerusalem den an dem Jubel des Volkes Anstofs nehmenden Pharisäern: „Wo diese werden schweigen, so werden die Steine schreien“ (Luc. 19,40); spricht auf dem Ölberg zu seinen Jüngern: „So ihr Glauben habt und nicht zweifelt, so werdet ihr nicht allein solches mit dem Feigenbaum tun; sondern so werdet ihr sagen zu dem Berge: Hebe dich auf und wirf dich ins Meer! so wird es geschehen“ (Matth. 21,21); und sagt bei der Gefangennahme zu Petrus: „Oder meinest du, dafs ich nicht könnte meinen Vater bitten, dafs er mir zuschickte mehr denn zwölf Legionen Engel?“ (Matth. 26,53).

Exorbitant wie diese Aussprüche sind auch die ethischen Forderungen Jesu, wenn er verlangt, dem, der uns auf den rechten Backen schlage, auch den linken darzubieten (Matth. 5,39), dem, der den Rock nehme, auch den Mantel (das wertvollere Stück) zu geben (Matth. 5,40, anders Luc. 6,29), nicht für den andern Morgen zu sorgen (Matth. 6,34), wenn er zu dem reichen Jüngling sagt: „Willst du vollkommen sein, so gehe hin, verkaufe, was du hast, und gib es den Armen“ (Matth. 19,21), ja, noch weit über alles dieses hinaus geht (Matth. 19,12; vgl. Matth. 5,27—30).

Derartige Vorschriften scheinen nicht ganz ernst gemeint zu sein, sondern, durch Aufstellung eines unerreichbaren und nicht einmal wünschenswerten Ideals nur die Richtung andeuten zu wollen, in welcher unser Handeln sich zu bewegen hat, um des Himmelreiches würdig zu werden.

Als die beiden Grundzüge des Charakters Jesu lassen sich bezeichnen einerseits ein leidenschaftlicher und rückhaltlos sich äufsernder Zorn über alles, was verwerflich war oder ihm zu sein schien, und andererseits ein grenzenloses Mitgefühl mit allen Leidenden, Elenden und Unterdrückten: „Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken.“ Ein besonders rührender und sympathischer

Zug ist seine Liebe zu den Kindern: „Lasset die Kindlein zu mir kommen, und wehret ihnen nicht: denn solcher ist das Reich Gottes“ (Marc. 10,14). Mufste er sich nicht sagen, dafs die Pharisäer und Schriftgelehrten, welche er bekämpfte, auch einst solche Kinder gewesen seien, und dafs die Kindlein, welche er herzte und segnete, auch dereinst Männer werden würden wie die, über welche er so oft die Schale seines Zornes ausgegossen hat? Oder glaubte er Weltende und Himmelreich so nahe, dafs es den Kindern, die er in seinen Armen hielt, erspart bleiben würde, in den Kampf des Lebens und seine Versuchungen einzutreten, dafs die Vollendung des Himmelreichs hereinbrechen werde, ehe Begierde, Sünde und Laster den unschuldigen Kindergesichtern ihre Züge eingraben würden?

Jenes Mitgefühl mit allen Leidenden und der Wille Jesu, ihnen nach Kräften zu helfen, ist die eigentliche Wurzel gewesen, aus der die zahlreichen Wundergeschichten erwachsen sind, welche die Kunde von Jesu Wirken so sehr überwuchert und verdunkelt haben. Es wird nicht zu umgehen sein, uns über diesen Punkt mit rückhaltloser Deutlichkeit auszusprechen.

Unter einem Wunder verstehen wir nicht etwa ein Ereignis, dessen Möglichkeit wir zurzeit einzusehen noch nicht imstande sind, sondern ein Wunder im vollen und wahren Sinne des Wortes ist eine Begebenheit, welche nach der uns bekannten Naturordnung unmöglich und doch wirklich ist. Es gibt ein solches Wunder, und es begibt sich täglich und stündlich vor unsern Augen. Es ist die unleugbare Tatsache, dafs wir, obgleich die Naturordnung unsere Fähigkeit, Lust und Schmerz zu empfinden, auf unser eigenes Selbst und was zu ihm gehört, beschränkt, imstande sind, diese durch die räumliche Trennung der Individuen gesetzte Naturordnung zu durchbrechen, und das Unmögliche wirklich zu machen, indem wir das Leiden anderer fühlen, als wäre es unser eigenes, und Opfer an unserm persönlichen Wohlsein bringen, um die Not unserer Mitgeschöpfe zu lindern. Diese wunderbare Tatsache ist aus den Gesetzen der empirischen Realität nicht zu erklären, weist über dieselbe hinaus und enthält ein ganzes und sicheres Evangelium dafür, dafs diese aus dem Egoismus

entsprungene Weltordnung nicht das letzte Wort der Natur, dafs unsere wahre Bestimmung nicht diesseits, sondern jenseits des Grabes zu suchen ist. An diesem einen, durch die sicherste Erfahrung immer wieder aufs neue bezeugten Wunder müssen und können wir uns genügen lassen, wenn wir sehen, wie zwar die mythische Vorgeschichte aller Völker, und nicht sie allein, voll ist von Wundererzählungen, wie aber keine einzige dieser Erzählungen, mögen sie innerhalb oder aufserhalb des biblischen Gebietes liegen, auch nur entfernt derartig bezeugt und beglaubigt ist, dafs wir in ihr eine Durchbrechung der uns bekannten, durch den Verlauf unseres ganzen Lebens bestätigten Naturordnung und nicht vielmehr eine aus der Neigung der Menschen, natürliche Vorgänge zu vergröfsern und ins Wunderbare zu steigern, entsprungene Erdichtung anerkennen müfsten.

Von dem Bericht über die Auferstehung Jesu werden wir weiter unten zu handeln haben. Was die Wundererzählungen aus seinem Leben betrifft, so hindert uns nichts, anzuerkennen, dafs diesem aufserordentlichen Menschen auch aufserordentliche, vielleicht uns noch unbekannte Kräfte gegeben waren, dafs er durch den Eindruck seiner mächtigen Persönlichkeit in neurasthenischen, der damaligen Zeit unerklärlichen und daher für ein Besessensein von Teufeln gehaltenen Zuständen, vielleicht auch in andern Krankheiten, durch physische oder rein geistige Mittel eine vorübergehende, möglicherweise auch eine dauernde Heilung zu erzielen vermochte. Solche Erfolge, von Mund zu Mund weitergetragen, führten dann schliefslich dazu, bei dem wunderbaren Manne nichts für unmöglich zu halten, und auf Anlässe hin, die wir nicht mehr kennen, eine Erweckung wirklich Verstorbener, eine Speisung von fünftausend Menschen mit fünf Broten und zwei Fischen, ein Wandeln auf dem Meere und dergleichen von ihm zu berichten.

Über eine Fortentwicklung Jesu, soweit von einer solchen während der kurzen Zeit seines öffentlichen Wirkens die Rede sein kann, sind wir auf Vermutungen angewiesen, da die Synoptiker in dieser Hinsicht vom Synoptikon, dieses aber wiederum vom Urmarkus abhängen, welcher nach dem Bericht

des Papias ohne chronologische Ordnung war (oben S. 191). Wir dürfen aber annehmen, dafs Jesus im allgemeinen vom Partikularismus zum Universalismus und von der Ankündigung des nahen Messiasreiches zur Verwirklichung desselben als der Messias fortgeschritten ist.

Dafs Jesus zu Anfang seiner Lehrtätigkeit partikularistisch dachte und seine Mission auf das Judenvolk beschränkte, spricht er mit Bestimmtheit aus, Matth. 15,24: „Ich bin nicht gesandt, denn nur zu den verlornen Schafen von dem Hause Israel.“ Beweisend hierfür ist auch, dafs er zwölf Jünger erwählte, offenbar entsprechend den wenigstens in der Theorie noch fortbestehenden zwölf Stämmen Israels, sei es, dafs Levi mitgezählt oder Joseph als Ephraim und Manasse doppelt gezählt wurde; ausdrücklich befiehlt er seinen Jüngern bei deren Aussendung, Matth. 10,5: „Gehet nicht auf der Heiden Strafse, und ziehet nicht in der Samariter Städte, sondern gehet hin zu den verlornen Schafen aus dem Hause Israel.“ Aber die Erfahrungen, welche er an seinen eigenen Landsleuten und im Gegensatze dazu an Nichtjuden, wie dem kananäischen Weibe (Matth. 15) und dem Hauptmann von Kapernaum (Matth. 8) machte, erweiterten seinen Blick, so dafs er bei Gelegenheit des letztern Vorganges erklärte, Matth. 8,11—12: „Viele werden kommen vom Morgen und vom Abend, und mit Abraham und Isaak im Himmelreich zu Tische sitzen, aber die Kinder des Reichs werden ausgestofsen in die äufserste Finsternis hinaus, da wird sein Heulen und Zähnklappen.“ Diese universalistische Auffassung seiner Aufgabe mufste vorhergehen oder gleichzeitig erfolgen, wenn Jesus in sich den von Daniel 7,13—14 verkündigten Weltheiland erblicken sollte, „welchem alle Völker, Leute und Zungen dienen sollten“. Was Jesum veranlafste zu dem grofsen Schritt, sich nicht mehr als den Verkündiger des Messiasreiches, sondern als den erwarteten Messias selbst zu betrachten, können wir nur vermutungsweise ermitteln. Ursprünglich war seine Predigt dieselbe wie die Johannes des Täufers: „Tut Bufse, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen“ (Matth. 4,17), und eben diese Predigt trug er auch seinen Jüngern bei ihrer Aussendung auf (Matth. 10,7). Dafs das von messianischen

Hoffnungen erfüllte Volk geneigt war, in ihm den Messias zu sehen, dafs Besessene und andere Kranke ihn dafür erklärten, konnte wenig Eindruck auf ihn machen; er gebot ihnen zu schweigen. Eine stärkere Anregung empfing er schon, als der von ihm so hochgeschätzte Johannes aus dem Gefängnisse ihn fragen liefs, Matth. 11,3: „Bist du, der da kommen soll, oder sollen wir eines andern warten?“ Die Antwort, welche Jesus erteilt, und welche seine Messianität voraussetzt, mufs wohl auf späterer Redaktion beruhen. Denn wenn nicht alles täuscht, liegt die entscheidende Wendung für das Bewufstsein Jesu erst in dem bekannten Bekenntnisse des Petrus, Matth. 16,13—17: „Da kam Jesus in die Gegend der Stadt Cäsarea Philippi, und fragte seine Jünger, und sprach: Wer sagen die Leute, dafs des Menschen Sohn sei? Sie sprachen: Etliche sagen, du seiest Johannes der Täufer; die andern, du seiest Elias; etliche, du seiest Jeremias, oder der Propheten einer. Er sprach zu ihnen: Wer sagt denn ihr, dafs ich sei? Da antwortete Simon Petrus, und sprach: Du bist Christus, des lebendigen Gottes Sohn. Und Jesus antwortete und sprach zu ihm: Selig bist du, Simon, Jonas Sohn; denn Fleisch und Blut hat dir das nicht geoffenbaret, sondern mein Vater im Himmel.“ Diese Worte beweisen, dafs Jesus in der spontanen Äufserung des Petrus, er sei Christus, d. h. der Messias, nicht eine individuelle Anschauung des Petrus, sondern eine Eingebung von oben erkannte, welche als solche vollkommen ausreichte, um in ihm jeden Zweifel an seinem Berufe zum Messias und Sohn Gottes zu beseitigen.

3. Jesu Bewufstsein von Gott und von der Welt.

Zunächst kann es keinem Zweifel unterliegen, dafs Jesus sich selbst für den Messias und den Sohn Gottes, nicht in dem Sinne, in welchem alle Menschen Kinder Gottes heifsen, sondern im eminenten und ausschliefslichen Sinne des Wortes gehalten und erklärt hat. Wer hieran noch zweifeln und die eben mitgeteilte Erzählung vom Bekenntnis des Petrus, wie so vieles in den Evangelien, für eine spätere Legende halten wollte, der wäre zu verweisen auf die Erklärung, welche Jesus

selbst vor dem Hohen Rate abgegeben hat. Mag auch noch so viel auf späterer Erfindung beruhen, die Vorgänge bei einem gerichtlichen Verhör, von dem die Entscheidung über Leben und Tod des Angeschuldigten abhing, mufsten auf die zahlreichen Zeugen dieses Verhörs einen tiefen Eindruck machen und, wenn irgend etwas, treu in der Erinnerung erhalten werden. Matth. 26,63—65 (vgl. Marc. 14,61—64; Luc. 22,68—71) heifst es: „Und der Hohepriester antwortete, und sprach zu ihm: Ich beschwöre dich bei dem lebendigen Gott, dafs du uns sagest, ob du seiest Christus, der Sohn Gottes. Jesus sprach zu ihm: Du sagest es (d. h. Ich bin's, wie bei Marcus steht). Doch sage ich euch: Von nun an wird es geschehen, dafs ihr sehen werdet des Menschen Sohn sitzen zur Rechten der Kraft, und kommen in den Wolken des Himmels. Da zerrifs der Hohepriester seine Kleider, und sprach: Er hat Gott gelästert; was bedürfen wir weiter Zeugnis? Siehe, jetzt habt ihr seine Gotteslästerung gehört." Hier erklärt sich Jesus mit ausdrücklicher Beziehung auf Daniel 7,13—14 unumwunden für den Messias und Sohn Gottes. Eine solche Erklärung mag vielen anstöfsig erscheinen, aber wenn man sich klar macht, was unter Gott und einem Sohne Gottes vernünftigerweise verstanden werden mufs, so wird man finden, dafs Jesus mit seiner Erklärung vollkommen im Rechte war.

Wir wissen es, und alle tiefern Geister der Menschheit haben es erkannt und ausgesprochen, dafs die wahre und ewige Realität, dafs der Urgrund des Seins und das höchste Ziel unseres Strebens nicht in dieser Erscheinungswelt, sondern in dem zu suchen ist, was uns erst zugänglich wird, sofern und in dem Mafse wie wir diese ganze in Raum und Zeit ausgebreitete Welt von uns abgeschüttelt und überwunden haben. Wir haben aber nach dem ganzen Eindruck der Überlieferung Jesum zu denken als einen Menschen, welcher ohne nennenswerte Kämpfe (denn die Versuchungsfabeln beweisen gar nichts) infolge einer überaus glücklichen Naturanlage über diese Welt hinausging und zum Bewufstsein der festen Wurzelung in jenem ewigen Urgrunde und der völligen Einheit mit ihm gelangt ist. Nun erschien ihm jenes ewige, über die Erscheinungswelt hinausliegende Reich, entsprechend

der semitischen Anschauung, die wir oben (S. 114—116) charakterisierten und als relativ berechtigt anerkannten, als Jahve, als persönlicher Gott, und indem Jesus in der Natur nach einem Bilde suchte, um die Gottesgemeinschaft, welche ihn beseelte, zum faſslichen Ausdruck zu bringen, konnte er kein glücklicheres Bild finden, als das Verhältnis des Sohnes zum Vater, bezeichnete Gott als seinen Vater und sich selbst als den Sohn Gottes. Das vierte Evangelium, welches als historische Quelle nicht verwendbar ist, aber oft mit tiefer poetischer Wahrheit die historischen Vorgänge interpretiert, hat für dieses Bewuſstsein Jesu von seinem Verhältnis zu Gott das kurze und treffende Wort: „Ich und der Vater sind eins“ (Joh. 10,30).

Aus diesem Verhältnis zu Gott ergibt sich von selbst das Verhältnis Jesu zur Welt, und auch dieses wird durch ein groſses Wort des vierten Evangeliums, welches in der Kürze alles befaſst, gleichsam blitzartig erleuchtet, wenn Jesus Joh. 16,33 sagt: „Ich habe die Welt überwunden.“ Diese Weltüberwindung zeigt sich in allem, was von Jesu glaubhaft überliefert ist, und läſst sich nach drei Richtungen hin verfolgen, sofern er erstlich die Welt und ihre Ordnung verachtete, zweitens dieser Ordnung fremd blieb, weil er es nicht für der Mühe wert hielt, sie näher kennen zu lernen, und drittens von der ethischen Höhe seiner das Land wie die Zeit weit überragenden Anschauungen aus die engen, veralteten, das geistige und sittliche Leben niederhaltenden Formen, in denen sich das Leben des Volkes und seiner Führer bewegte, schroff und trotzig bekämpfte, wodurch er kurze Zeit nach seinem öffentlichen Auftreten seinen Untergang herbeiführte. Diese dreifache Stellung Jesu zur Welt erfordert eine nähere Beleuchtung.

1. Jesu Weltverachtung. Wir haben oben (S. 210) eine Reihe von Forderungen Jesu zusammengestellt, deren buchstäbliche Befolgung das staatliche und bürgerliche Leben völlig auflösen und unmöglich machen würde. Wollten wir allem gewalttätigen und raublustigen Gesindel erlauben, uns nach Belieben zu miſshandeln und zu plündern, wollten wir aufhören, am heutigen Tage für den morgenden zu sorgen,

und alle unsere Habe verschenken, um selbst als Bettler unsern Mitmenschen zur Last zu fallen, so würden daraus soziale Zustände entstehen, welche keinem Wohlgesinnten als wünschenswert erscheinen können. Wir haben daher oben der Meinung Ausdruck gegeben, dafs diese Vorschriften nur die Richtung bezeichnen sollen, in der sich unser Handeln zu bewegen hat, somit nicht völlig ernst zu nehmen sind. Sofern sie aber von Jesu wirklich ernst gemeint sein sollten, würden sie sich wohl nur aus der Überzeugung erklären, welche von Jesu wiederholt und unmifsverständlich ausgesprochen wird, dafs das Weltende ganz nahe bevorstehe und die gegenwärtige Generation es noch erleben werde. Matth. 16,27—28 (vgl. Marc. 8,38—9,1, Luc. 9,26—27): „Denn es wird je geschehen, dafs des Menschen Sohn komme in der Herrlichkeit seines Vaters, mit seinen Engeln; und alsdann wird er einem jeglichen vergelten nach seinen Werken. Wahrlich ich sage euch: Es stehen etliche hier, die nicht schmecken werden den Tod, bis dafs sie des Menschen Sohn kommen sehen in seinem Reich"; Matth. 24,34 (vgl. Marc. 13,30, Luc. 21,32): „Wahrlich ich sage euch: Dies Geschlecht wird nicht vergehen, bis dafs dieses alles geschehe."

2. Jesu Weltfremdheit. Jesus war der Sohn eines Handwerkers und stammte aus einer kleinen Provinzialstadt; seine Jünger waren, soweit wir deren Vorleben kennen, Fischer und Zöllner; er selbst verkehrte vorwiegend mit den niedrigsten Schichten des Volkes, und es ist fraglich, ob und inwieweit er überhaupt Gelegenheit gehabt hat, den höhern Kreisen der menschlichen Gesellschaft näherzutreten; Tiberias, die Hauptstadt Galiläas, hat er, wie es scheint, nie besucht, und seine Parabeln von Königen, Vornehmen und Grofsen beweisen, dafs er deren Leben nie näher kennen gelernt hat; auch dürfte er bei seinem Leben in und mit Gott, bei seiner Geringschätzung aller irdischen Herrlichkeit und der Erwartung ihres nahen Unterganges wohl kaum Wert darauf gelegt haben, diesen Dingen näherzutreten. Dafs er für das Wesen des Menschen, für die Schwäche, Sündhaftigkeit und Bedürftigkeit des menschlichen Herzens ein tiefes psychologisches Verständnis besafs, geht aus allen seinen Reden hervor; aber

eine andere Frage ist, ob sein Blick nicht zu sehr auf das Ganze und in die Ferne gerichtet war, um das einzelne Individuum mit seinen kleinlichen Interessen und Bestrebungen richtig einzuschätzen. Platon sagt vom Philosophen (Theaetet p. 174 B): „Er weifs nichts von seinem Nächsten und Nachbar, nicht nur nicht was er betreibt, sondern kaum ob er ein Mensch ist oder irgendein anderes Geschöpf. Was aber der Mensch an sich sein mag, und was einer solchen Natur ziemt anders als andern zu tun und zu leiden, das untersucht er, und läfst es sich Mühe kosten, es zu erforschen." Was Platon vom Philosophen sagt, das gilt ebensosehr von einem religiösen Genius. Auch Jesu Kopf und Herz war zu sehr mit der Sorge für den Menschen als solchen beschäftigt, als dafs er den einzelnen Menschen genauer zu sondieren und abzuschätzen vermocht oder auch nur gewünscht hätte. So ist es zunächst kaum zu verstehen, wie Jesus unter den zwölf Jüngern, die er erwählt hatte, einen Schurken, wie den Judas, dulden und mit den elf übrigen vertrauensvoll aussenden konnte, um die Nähe des Himmelreichs zu verkündigen. Man hat es versucht, den Judas weifszuwaschen; er habe, so meint man, durch seinen Verrat nur Jesum zwingen wollen, sich für den Messias zu erklären und die Macht an sich zu reifsen; aber derartige Versuche scheitern an der Tatsache, dafs er Geld dafür nahm, seinen Verrat, und noch dazu in so schamloser Weise, auszuführen; daher er noch um eine Stufe tiefer steht als der Verräter Brutus, mit welchem zusammen er von Dante in den untersten Höllenpfuhl versetzt wird. Aber auch an seinen andern Jüngern hat der Meister nicht viel Freude erlebt. Oft genug schilt er ihren Unverstand und ihre Kleinmütigkeit. Er erzählt ihnen das Gleichnis vom Säemann, dessen Bedeutung so durchsichtig ist; sie aber verstehen es nicht, kommen und bitten Jesum, es ihnen zu erklären, worauf er erwidert: „Versteht ihr dieses Gleichnis nicht, wie wollt ihr denn die andern alle verstehen?" (Marc. 4,13). Er spricht zu ihnen das geistvolle Wort: „Hütet euch vor dem Sauerteig der Pharisäer", sie aber verstehen ihn so wenig, dafs sie unter sich sagen: „Das wird es sein, dafs wir nicht haben Brot mit uns genommen" (Matth. 16,7). Während Jesus in

Gethsemane in der gröfsten Seelennot ist, kämpfen sie mit dem Schlafe, und als der Verräter mit den Schergen herankommt, ihren Herrn gefangen zu nehmen, „da verliefsen ihn alle Jünger und flohen“ (Matth. 26,56, Marc. 14,50). Wir brauchen nicht eben hoch von uns zu denken, um zu glauben, und tausende in jeder der seit Jesu vergangenen Generationen werden diesen Glauben geteilt haben, dafs sie sich stark genug fühlten, mit einem solchen Herrn und Meister lieber das Äufserste zu erdulden, als ihn im Augenblick der gröfsten Not schmählich im Stiche zu lassen. War die Gesinnung der Jünger wirklich eine so niedrige, oder war der Eindruck der Persönlichkeit Jesu in der Gegenwart nicht so mächtig, wie er auf uns in der Ferne wirkt? Diese Frage ist um so schwerer zu entscheiden, als möglicherweise keine einzige Schrift des Neuen Testaments von einem Augenzeugen des Wirkens Jesu herrührt. Am meisten kann noch die Offenbarung Johannis darauf Anspruch machen, ein Werk des Jüngers Johannes zu sein, des Donnersohnes, wie ihn Jesus nannte (Marc. 3,17; vgl. Luc. 9,54), ein Buch, dessen wilde Poesie wir mit der Bemerkung auf sich beruhen lassen können, dafs der Verfasser jedenfalls von dem wirklichen Entwicklungsgang, den die christliche Kirche genommen hat, keine Ahnung hatte. Von dem spätern Wirken der meisten Apostel haben wir, abgesehen von dem, was in den Briefen des Apostels Paulus steht, keine sichere Kunde, dieser aber scheint ihre Verdienste nicht allzuhoch anzuschlagen, wenn sie von ihm nicht ohne leichte Ironie als οἱ δοκοῦντες (Gal. 2,2.6), οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι (Gal. 2,9), οἱ ὑπερλίαν ἀπόστολοι (2. Kor. 11,5 und 12,11) bezeichnet werden, und wenn er, gewifs mit Recht, erklärt: „Ich habe viel mehr gearbeitet als sie alle“ (1. Kor. 15,10; vgl. 2. Kor. 11,23). Jesus selbst scheint unter seinen Jüngern die gröfste Hoffnung auf Petrus gesetzt zu haben, zu welchem er nach dessen oben erwähntem Bekenntnis die Worte spricht: „Du bist Petrus, und auf diesen Felsen (πέτρα) will ich bauen meine Gemeinde, und die Pforten der Höllen sollen sie nicht überwältigen“ (Matth. 16,18). Mit diesem Urteil mufs man vergleichen, was über Petrus berichtet wird, dafs er in der Nacht der Gefangennahme, ehe der Hahn krähte, d. h. ehe

der Morgen nahte, seinen Herrn dreimal hinter einander verleugnet haben soll, und dafs er, wie Paulus Gal. 2 erzählt, bei einem Besuch in Antiochien sich dazu bestimmen liefs, mit den Heidenchristen zu Tische zu sitzen, dann aber, als einige Judenchristen von der durch Jakobus in Jerusalem vertretenen Richtung angereist kamen, für seine Reputation in Jerusalem fürchtete und sich von den Heidenchristen zurückzog, worauf ihm Paulus vor aller Augen die bekannte derbe Zurechtweisung erteilte (Gal. 2,14). Die Hochschätzung, welche gerade Petrus im katholischen Mittelalter genofs, erklärt sich zum Teil wohl daraus, dafs er, im Gegensatze zu Paulus als dem Apostel der Gebildeten und Denkenden, ein typischer Vertreter der Volksseele war, welche sich leicht zur Begeisterung für das Hohe und Edle entflammen läfst, aber bald darauf wankelmütig ins Gegenteil umschlägt.

3. Jesu Welttrotz. Es ist sehr begreiflich, dafs ein Genius, welcher berufen ist, das geistige Leben der Menschheit in ganz neue Bahnen zu leiten, den brennenden Wunsch und die Hoffnung hegt, schon die Zeitgenossen für seine Ideale zu gewinnen, — es ist aber auch sehr begreiflich, dafs ein beträchtlicher, und nicht immer der schlechteste, Teil der Zeitgenossen jeder gewagten Neuerung, deren Konsequenzen er nicht zu übersehen vermag, mifstrauisch gegenübersteht und mit Zähigkeit an dem von den Vätern überkommenen, durch die Zeit bewährten und gleichsam geheiligten Alten festhält, wie denn selbst eine so edle Natur wie die des Apostels Paulus vor seiner Bekehrung „über die Mafse um das väterliche Gesetz eiferte“ (Gal. 1,14). Auch auf geistigem Gebiete gilt das Gesetz, dafs *natura non facit saltus*, dafs eine gesunde Entwicklung nicht in Sprüngen vor sich geht, sondern nur stetig und allmählich von weniger Gutem zum Bessern fortschreitet. Wer dies aufser acht läfst und mit Ungestüm das Alte einreifst, um Neues und Besseres an seine Stelle zu setzen, der läuft Gefahr, sich selbst zum Märtyrer seiner Überzeugung zu machen, und dies ist, wie bei so vielen grofsen Erscheinungen in der Weltgeschichte, auch bei Jesu der Fall gewesen. Sein feuriges Temperament erlaubte ihm kein geduldiges Abwarten, und er ist sich des Gewaltsamen seines

Auftretens selbst deutlich bewufst, wenn er sagt: „Von den Tagen Johannis des Täufers, bis hieher, leidet das Himmelreich Gewalt; und die Gewalt tun, reifsen es an sich“ (Matth. 11,12). Schroff und rücksichtslos stellt er seine hohen ethischen Anschauungen dem in Buchstabenkultus und Werkheiligkeit erstarrten Judentum entgegen; er vernachlässigt die jüdischen Speisegesetze: „Was zum Munde eingehet, das verunreinigt den Menschen nicht, sondern was zum Munde ausgehet, das verunreiniget den Menschen“ (Matth. 15,11), er sitzt zu Tische mit Zöllnern und Sündern, verlangt von seinen Jüngern nicht, dafs sie fasten, dafs sie die Hände vor dem Essen waschen, und behandelt die Kranken auch am Sabbat. Hierzu kommen seine heftigen Ausfälle gegen das Treiben der Pharisäer und Schriftgelehrten, von denen uns Matth. 23 eine Probe erhalten ist. Er tadelt ihre Scheinheiligkeit und Habgier, ihr kleinliches Kleben am Buchstaben des Gesetzes und ihre Bedrückung des Volkes durch Vorschriften, welche sie selber zu halten nicht gesonnen sind; immer kühner wird sein Auftreten; er läfst es sich gefallen, dafs das Volk ihn bei seinem Einzuge in Jerusalem als Messias feiert, und treibt mit eigener Hand Krämer und Wechsler aus dem Vorhofe des Tempels weg, zum Entsetzen der Pharisäer und Schriftgelehrten, welche nicht wagten, gegen ihn einzuschreiten, so lange er von einer ihm zujubelnden Volksmenge umgeben und geschützt war, und erst als diese sich verlaufen hatte, Mittel und Wege fanden, ihn zu verderben.

4. Das Schicksal Jesu.

Nicht immer scheint Jesus den Vorurteilen seines Zeitalters so kühn entgegengetreten zu sein, wie in Jerusalem während der letzten Woche seines Lebens. In der ersten Periode seiner Wirksamkeit, welche sich von der Gefangennahme Johannes des Täufers bis über dessen Hinrichtung hinaus erstreckt, und in der sich Jesu Wirken auf Galiläa und dessen Umgebung beschränkte, lassen sich Anzeichen einer gewissen Behutsamkeit erkennen, welche in dem nach Heilerfolgen so häufigen Verbote, dieselben kundzumachen,

zum Ausdruck kommen und vermuten lassen, dafs auch die Schärfe in der Verurteilung des Pharisäerwesens von dem mildern, in der Bergpredigt angeschlagenen Ton bis zu der grofsen Strafpredigt in Jerusalem (Matth. 23) stetig zugenommen hat. Als nach der Enthauptung des Johannes die Aufmerksamkeit des Herodes auch auf Jesum gelenkt wurde, fand dieser es geraten, der Gefahr aus dem Wege zu gehen (Matth. 14,13); wir finden ihn bald in der Wüste (Speisung der Fünftausend) oder auf einem entlegenen Berge (Speisung der Viertausend), bald in der Gegend von Tyrus und Sidon, bis er schliefslich seinen Aufenthalt in der Umgebung von Cäsarea Philippi, im Tetrarchat des milde und gerecht regierenden Philippus, wählte, wo er vor den Nachstellungen des Herodes (Luc. 13,31) in Sicherheit war. Hier erfolgte das Bekenntnis des Petrus (oben S. 214) und der Entschlufs Jesu, als Messias den Gefahren Trotz zu bieten und seine Gegner in der Hochburg des Judentums, in Jerusalem selbst, aufzusuchen. Wohl mag er auf dieser letzten Reise von düstern Ahnungen erfüllt gewesen sein, mag auch wohl schon neben dem ihm aus Daniel vorschwebenden Bilde des triumphierenden Messias Andeutungen eines leidenden Messias in Stellen wie Jes. 53 und Ps. 22 als erster gefunden haben, dafs er aber den Jüngern sein Leiden und Sterben und wohl gar seine Auferstehung, wie die Evangelien erzählen, mit Bestimmtheit vorausgesagt habe, ist gegen alle psychologische Wahrscheinlichkeit und steht auch im Widerspruch damit, dafs Jesus noch in Gethsemane an die Möglichkeit glaubte, dafs dieser Kelch an ihm vorübergehen könne.

Wie sich Jesus den weitern Gang vorstellte, den die Ereignisse nehmen würden, ist allerdings schwer zu sagen. Er wufste sich als den Messias, der bestimmt sei, noch vor Ablauf der jetzt lebenden Generation das Weltende und Weltgericht herbeizuführen. Er wufste Elias als seinen Vorläufer und hat sicher an dessen Himmelfahrt fest geglaubt. Durfte er nicht annehmen, dafs auch ihn sein himmlischer Vater in Not und Gefahr nicht im Stiche lassen werde, dafs er durch ein Wunder gerettet, etwa wie Elias auf feurigem Wagen emporgehoben werden könnte bis zu dem Throne des Alten, wie ihn Daniel nennt, um von dort in den Wolken des Himmels

als Weltrichter zurückzukehren? Wie dem auch sei, jedenfalls war es die Überzeugung, dafs Gott ihn nicht verlassen werde, welche ihm den Mut eingab, in Jerusalem so aufzutreten, wie wir es gesehen haben. Inzwischen zogen sich die Wolken über ihm zusammen; im Kreise der eigenen Jünger fühlte er sich vor Verrat nicht mehr sicher; immer deutlicher mochte er ahnen, dafs schlimme Dinge bevorstünden.

In dieser Stimmung feierte er mit seinen Jüngern das letzte Abendmahl. Hierüber haben wir den urkundlichen Bericht des Apostels Paulus, der ihn ohne Zweifel von Augenzeugen erhalten hat, 1. Kor. 11,23—26: „Denn der Herr Jesus in der Nacht, da er verraten ward, nahm er das Brot, dankte und brach es und sprach: Nehmet, esset, das ist mein Leib, der für euch gebrochen wird; solches tut zu meinem Gedächtnis. Desselbigen gleichen auch den Kelch nach dem Abendmahl und sprach: Dieser Kelch ist das neue Testament in meinem Blut; solches tut, so oft ihr es trinket, zu meinem Gedächtnis. Denn so oft ihr von diesem Brot esset, und von diesem Kelch trinket, sollt ihr des Herrn Tod verkündigen, bis dafs er kommt." Ohne uns hier bei dem Wörtchen „ist" aufzuhalten, welches so viel unnötigen Staub aufgewirbelt hat, müssen wir doch aus dieser Stelle zweierlei entnehmen, erstlich, dafs Jesus nach der Wendung, welche die Dinge genommen hatten, seinen Tod mit Bestimmtheit voraussah, und zweitens, dafs er das Bewufstsein hatte, für seine Anhänger in den Tod zu gehen. Das erstere steht allerdings in Widerspruch damit, dafs Jesus, wie schon oben bemerkt, noch in Gethsemane eine Rettung, ein Vorübergehen des Kelches für möglich hielt, und wir werden annehmen dürfen, dafs, je nach der Stimmung, beide Möglichkeiten abwechselnd sein Gemüt beherrschten: das letztere aber erklärt sich wohl daraus, dafs Jesus in dem Mafse, wie die Schwierigkeit der Lage einen andern Ausweg immer unwahrscheinlicher machte, anfing, sich mit dem Knecht Gottes Jes. 53 zu identifizieren und auf sich die Worte zu beziehen: „Die Strafe liegt auf ihm, auf dafs wir Frieden hätten, und durch seine Wunden sind wir geheilet."

Furchtbar ist das Schicksal, welches dem geistig wie sittlich so hoch über seinem Zeitalter stehenden Manne von

seinen Gegnern, und nicht nur von diesen allein, bereitet wurde. Empörend sind die Beschuldigungen im Verhör Jesu vor dem Hohen Rate, denen er nur ein erhabenes Schweigen entgegensetzte. Entsetzlich sind die Mifshandlungen und Verhöhnungen durch rohe Kriegsknechte, aber das Schwerste von allem war doch, dafs keiner der Jünger, die er erwählt, belehrt und geliebt hatte, ihm Beistand leistete, dafs sie sämtlich in der Stunde der gröfsten Not ihren Meister schmählich verlassen hatten. Doch wie alles Erdenleid nahm auch dieses, nahm auch die Qual des langsamen Verschmachtens am Kreuze ein Ende. Das dritte und vierte Evangelium legen Jesu am Kreuze sechs schöne und würdige Aussprüche in den Mund, welche, wenn sie historisch wären, bei Matthäus und Marcus sicherlich nicht fehlen würden. Der treueste Bericht ist bei Matthäus (in allem Wesentlichen mit Marcus übereinstimmend) erhalten: Kap. 27,46—50: „Und um die neunte Stunde schrie Jesus laut, und sprach: *Eli*, *Eli*, *lama asabthani?* das ist: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? Etliche aber, die da standen, da sie das höreten sprachen sie: Er ruft den Elias. Und bald lief Einer unter ihnen, nahm einen Schwamm, und füllete ihn mit Essig, und steckte ihn auf ein Rohr, und tränkte ihn. Die Andern aber sprachen: Halt, lafs sehen, ob Elias komme, und ihm helfe! Aber Jesus schrie abermal laut, und verschied.“ Wie der letzte Ausruf Jesu zu verstehen sei, ob er einen Trost darin suchte, dafs er sich selbst als den leidenden Messias in den Worten des Psalms (22,2) wiedererkannte, — oder ob er, von physischer und geistiger Schwäche übermannt, einen Augenblick an seiner ganzen Lebensaufgabe irre wurde und verzweifelte —, mufs dahingestellt bleiben. Die Bedeutung seines Werkes wird durch diese Frage nicht berührt.

* *
*

Die Geschichte des Todes Jesu bildet eines der schwärzesten Blätter in den Annalen der Menschheit. Hier scheint das Wort: *tout comprendre c'est tout pardonner* eine Ausnahme erleiden zu müssen. Verziehen werden kann diese Untat nimmermehr, und sie ist nicht verziehen worden, denn

fürchterlich hat sich durch alle kommenden Jahrhunderte an dem unglücklichen Volke der Juden das (schwerlich historische) Wort erfüllt: „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder!“ (Matth. 27,25). — Aber verstehen, d. h. als notwendige Folge vorhergehender Ursachen begreifen lassen, wird sich, wie alles in der Welt, so auch dieses Unerhörte, dafs die Juden den edelsten Mann, den ihre Nation je hervorgebracht hat, so schmählich hingemordet haben. Der Hauptgrund dafür ist sicherlich darin zu suchen, dafs Jesus, aufschiefsend wie ein Palmbaum unter niedrigem Gestrüpp, zu hoch über seinem Zeitalter und Volke stand, um von ihm verstanden zu werden; verstanden ihn doch seine eigenen Jünger nicht. Wie kann man von einem römischen Verwaltungsbeamten gewöhnlichen Schlages, wie es Pilatus war, erwarten, dafs er einen Jesus habe würdigen können? Er hatte die schwere Aufgabe, ein unbändiges, verkommenes Volk im Zaume zu halten, und um vor ihm Ruhe zu haben, hat er nach einigem Widerstreben Jesum geopfert. Aber nicht das Volk, sondern seine Leiter, die Pharisäer und Schriftgelehrten, sind für die Ermordung Jesu verantwortlich zu machen, und auch diese, die blinden Leiter der Blinden, wie sie Jesus nennt, haben sich nicht aus Bosheit, sondern aus Unwissenheit an ihm versündigt, sie wufsten nicht, was sie taten, als sie ihn ans Kreuz schlagen liefsen, und konnten es nicht wissen. Eingerostet in den ererbten Vorurteilen ihres Zeremonialgesetzes und unfähig zu verstehen oder auch nur ernstlich zu prüfen, was diesem zuwider war, mufsten sie in Jesu einen verwegenen Neuerer sehen, der um so gefährlicher war, je heftiger und rücksichtsloser er gegen sie auftrat. Die weltliche Herrschaft war an die Römer verloren gegangen; nur die geistige Leitung des Volkes war dem Hohenpriester und den Schriftgelehrten verblieben. Was Jesus wollte, war ihnen nicht klar, und nur eines war ihnen klar, dafs der letzte Rest ihres Einflusses auf die Volksmassen verloren ging, wenn dieselben Jesu zufielen, wozu nach den Vorgängen bei seinem Einzuge in Jerusalem alle Aussicht war. Sie kämpften um ihre Existenz: entweder sie mufsten fallen oder er; sie wählten das letztere, denn *omnis natura vult esse conservatrix sui.* Ein zufälliges Zusammen-

treffen von Umständen, vor allem die Arglosigkeit Jesu, vermöge deren er, statt wie sonst nach Bethanien zurückzukehren, die verhängnisvolle Nacht in Gethsemane zubrachte, begünstigte ihren Anschlag. Wir wissen nicht, welche Agitation sie betrieben haben, um die Menge umzustimmen und die schon halb verlorene Volksgunst wiederzugewinnen; wäre es ihnen nicht gelungen, so hätte der Ausgang leicht ein anderer sein können, und die Entwicklung der Weltgeschichte würde einen andern Gang genommen haben.

* * *

Der Glaube an die Auferstehung Jesu ist der Grund für die Entstehung der christlichen Kirche geworden. Wie dieser Glaube unter den entmutigten und den Verlust ihres Meisters betrauernden Jüngern habe entstehen können, läfst sich bei den Widersprüchen und der teilweisen Verworrenheit der evangelischen Überlieferung nur vermutungsweise ermitteln. Wollen wir aber nicht so weit gehen, den Berichten der Evangelien alle Glaubwürdigkeit abzusprechen, wollen wir nicht annehmen, dafs das alles erst später, als niemand mehr in der Lage war, die Gerüchte an dem Tatbestande zu kontrollieren, willkürlich erdichtet worden sei, so scheinen sich doch zwei Tatsachen aus der Mitte der sie umrahmenden Legenden als historisch gesichert zu ergeben:

erstlich, dafs Jesus am Kreuze wirklich gestorben ist, denn unmöglich konnte der Glaube seiner siegreichen und glorreichen Auferstehung an das Fortleben einer siechen, durch Martern aller Art geschwächten Persönlichkeit anknüpfen; und

zweitens, dafs die Frauen, welche am Morgen nach dem Sabbat kamen, um den Leichnam zu salben, das Grab, in welchem sie denselben vermuteten, leer fanden, eine Tatsache, welche den Glauben, der Herr sei neubelebt aus dem Grabe hervorgegangen, und weiterhin das Gerücht, man habe ihn hier und da gesehen, veranlafste. Wie aber jene Tatsache zu erklären ist, auf welchem seltsamen Zufalle oder, wenn man will, auf welcher Fügung es beruhte, dafs die Frauen das Grab leer fanden, darüber lassen sich nur Vermutungen äufsern. Dafs die Jünger ihn heimlich aus dem Grabe entwendet

und daraufhin die Predigt von seiner Auferstehung gegründet hätten, widerspricht so sehr ihrem weitern ethischen Verhalten, dafs eine solche, schon Matth. 27,64 erwähnte, Möglichkeit schlechterdings von der Hand zu weisen ist. Aber an einer kleinen *pia fraus* ist, scheint es, doch nicht vorbeizukommen. Denn als das Gerücht aufkam, der Herr sei auferstanden, da waren einige oder mindestens einer, welcher wufste, wie die Sache lag, derjenige nämlich, welcher den Leichnam entweder von vornherein anderswo untergebracht oder, wenn die Frauen wirklich bei der Grablegung zugegen gewesen sein sollten, ihn von dort, wir wissen nicht, ob auf Anordnung des Joseph von Arimathia oder aus andern Gründen, wieder weggenommen und an einem andern Orte bestattet hatte. Einer also mufste wissen, wo der Leichnam zu finden gewesen wäre, weil er ihn selbst hingebracht hatte, dieser eine aber, als das Gerücht der Auferstehung aufkam, hat geschwiegen, und dafs er schwieg, das ist die kleine *pia fraus*, an welcher, wie es scheint, nicht vorbeizukommen ist.

Freilich haben wir über die Erscheinungen des Auferstandenen nicht nur die phantasievollen und unvereinbaren Berichte der Evangelien, sondern, was schwerer wiegt als sie alle, das Zeugnis des Apostels Paulus, an dessen Redlichkeit als einer *anima candida* nicht zu zweifeln ist, und der sich 1. Kor. 15,3—8 also vernehmen läfst:

„Denn ich habe euch zuvörderst gegeben, welches ich auch empfangen habe: dafs Christus gestorben sei für unsre Sünden nach der Schrift; und dafs er begraben sei, und dafs er auferstanden sei am dritten Tage, nach der Schrift; und dafs er gesehen worden ist von Kephas, darnach von den zwölfen. Darnach ist er gesehen worden von mehr denn fünfhundert Brüdern auf einmal: derer noch viele leben, etliche aber sind entschlafen. Darnach ist er gesehen worden von Jakobo, darnach von allen Aposteln. Am letzten nach allen ist er auch von mir, als einer unzeitigen Geburt, gesehen worden.“

Die letzte der sechs von Paulus erwähnten Christuserscheinungen, welche ihm selbst zuteil geworden ist, liefert uns den Schlüssel zu allen übrigen. Bei der zu ekstatischen

Zuständen neigenden Natur des Apostels Paulus ist es begreiflich, wie seinem, durch gewaltige innere Kämpfe und Wandlungen erschütterten Gemüte eine subjektive Vision sich als objektive Begebenheit darstellen konnte, wie er den Herrn, dessen Anhänger er so eifrig verfolgt hatte, und dem er in plötzlicher innerer Umwandlung mit der ganzen Glut seines feurigen Temperaments sich hingab, leibhaftig als eine objektive Erscheinung gesehen zu haben glaubte. Von dieser Art werden auch jene frühern Erscheinungen gewesen sein, nicht nur die, welche dem Petrus und Jacobus, sondern auch die, welche allen zwölf Jüngern, ja auch den fünfhundert Brüdern zuteil wurden, denn dafs bei einer gleichgesinnten und religiös aufgeregten Versammlung die dem einen oder andern sich darstellenden Visionen eine gewisse Ansteckungskraft üben und allen Anwesenden sich mitteilen können, ist eine psychologische, durch Beispiele aus allen Ländern und Zeiten belegte Tatsache.

5. Philosophische Elemente der Lehre Jesu.

Bei jedem Denker auf philosophischem wie auf religiösem Gebiete haben wir, wie zu Eingang dieses Werkes auseinandergesetzt wurde, zwei Elemente in seinen Gedanken zu unterscheiden, das traditionelle Element, welches alles befafst, was er aus der Tradition, von seinen Vorgängern wie aus dem Ideenkreise seines Zeitalters und Volkes übernommen hat, und das originelle Element, worunter wir nur das verstehen, was der philosophische oder religiöse Genius unmittelbar aus der Natur, aus der ihn umgebenden Aufsenwelt wie aus den psychologischen Erlebnissen seines eigenen Innern schöpfte. An das traditionelle Element knüpfen sich alle die Mifsverständnisse und Verirrungen, an denen das geistige Leben der Menschheit in philosophischer wie in religiöser Hinsicht so reich ist; was hingegen ein Denker an originellen Gedanken unmittelbar aus dem Eindruck der äufsern und innern Wirklichkeit geschöpft hat, das kann wohl einseitig, nicht aber eigentlich falsch sein, so wenig die Natur selbst es ist.

Diese Unterscheidung des traditionellen Elements als der blofsen Schale und des originellen Elements als des eigent-

lich wertvollen und für alle Zeiten gültigen Kerns eines Gedankenzusammenhanges erweist sich, wie überall, so auch bei Jesu, und bei diesem in besonders hohem Grade, geboten und fruchtbar.

Wie jeder Mensch, so stand auch Jesus zunächst unter dem Einflusse der Traditionen seines Zeitalters, und in dieser Hinsicht ist er ein bewufster Schüler des Mose und ein unbewufster Schüler des Zarathustra. Viele seiner Gedanken sind nur eine lebendige Reproduktion des von diesen beiden Meistern Überkommenen.

Auf dem Mosaismus beruhen Jesu Theismus sowie die Grundzüge seiner Weltanschauung im allgemeinen, während er von den Propheten die überall hervortretende Geringschätzung der äufserlichen Kultusbräuche und das Dringen auf Reinheit des Herzens, auf Gerechtigkeit und Mitleid übernommen hat, wie sich dies am kürzesten und schönsten in dem wiederholt von ihm zitierten Ausspruch des Hosea (6,6) zusammenfassen läfst: ἔλεον θέλω καὶ οὐ θυσίαν, „Ich habe Wohlgefallen an Barmherzigkeit, und nicht am Opfer" (Matth. 9,13 und 12,7). Hingegen hat Jesus aus der iranischen Weltanschauung, nicht direkt, sondern durch Vermittlung des zu Jesu Zeit von diesen Vorstellungen durchdrungenen Judentums, wie oben gezeigt wurde, seine ausgebildete Dämonenlehre, wie auch seinen Unsterblichkeitsglauben in der realistischen Form einer Auferstehung von den Toten übernommen. Aber auch die jüdische Messiasidee hat Jesus in der durch iranischen Einflufs modifizierten Form, wie sie im Buche Daniel vorliegt, sich zu eigen gemacht, und nachdem er durch göttliche Eingebung, wie sie dem Petrus geworden war, den erwarteten Messias in sich selbst erkannt hatte, war es eine einfache Konsequenz dieser Anschauungen, dafs er sich für berufen hielt, noch bei Lebzeiten der gegenwärtigen Generation Weltende und Weltgericht herbeizuführen, wobei natürlich in dem allgemeinen Untergang auch der Jerusalems und des Tempels einbegriffen war, um dem neuen Messianischen Reiche Platz zu machen. So würde sich seine Weissagung erklären, dafs kein Stein des Tempels auf dem andern bleiben werde, so auch, wenn sie historisch sein sollte, die ihm von seinen

Gegnern schuldgegebene Behauptung, dafs er den Tempel abbrechen und in drei Tagen wieder aufbauen werde. Diese Weissagungen Jesu lebten in mündlicher, vielleicht auch schon schriftlich fixierter Erinnerung fort, als der jüdische Krieg ausbrach und in seinem Gefolge im Jahre 70 p. C. die Zerstörung Jerusalems und des Tempels sich verwirklichte, während der Untergang der Welt noch auf sich warten liefs. Jetzt war die Tradition genötigt, die beiden von Jesu als Einheit gedachten und noch vor Ablauf der lebenden Generation erwarteten Katastrophen, die Zerstörung Jerusalems und den Untergang der Welt, von einander zu trennen, wobei die bald nach 70 p. C. verfafste Schilderung dieser Vorgänge bei Matthäus, wie die Worte Matth. 24,29 „bald (εὐθέως) aber nach dem Trübsal derselbigen Zeit“ beweisen, in jener Zeit der höchsten Not und Verwirrung das Weltende als nahe bevorstehend dachte, während dasselbe von den später verfafsten Berichten des Marcus (vgl. 13,24) und Lucas (vgl. 21,24 fg.) weiter und weiter hinausgeschoben wird. Aber auch in dieser modifizierten Form zeigen die eschatologischen Reden Jesu eine starke Abhängigkeit von iranischen Vorstellungen. Wie dort (vgl. oben S. 142) der aus dem Samen des Zarathustra stammende *Çaoshyanç* (d. h. „der da retten wird“, „der Heiland“), so bewirkt hier der aus dem Samen Davids stammende Messias die Auferstehung der Toten und das Weltgericht. Wie Çaoshyanç dabei von fünfzehn männlichen und fünfzehn weiblichen Gehilfen unterstützt wird, so verheifst Jesus seinen Jüngern, dafs sie auf zwölf Stühlen sitzen werden und richten die zwölf Geschlechter Israels (Matth. 19,28), wie der Weltrichter dort die schwarzen von den weifsen Schafen, so scheidet er hier, weniger treffend, die Schafe von den Böcken (Matth. 25,32). Diese Züge werden genügen, um zu zeigen, dafs hier nicht eine zufällige Analogie, sondern eine direkte Abhängigkeit vorliegt, und fragen wir, auf wessen Seite die Priorität zu suchen ist, so kann es nach dem, was oben (S. 133) über das Alter der iranischen Vorstellungen beigebracht wurde, sowie nach den zahlreichen Spuren persischer Einflüsse auf das Judentum, denen wir im weitern Verlaufe begegnet sind, wohl keinem Zweifel unterliegen, dafs

mit so vielem andern auch die eschatologischen Vorstellungen von Iran nach Palästina gedrungen und dort von Jesu übernommen worden sind.

Wenden wir uns von diesen auf Tradition beruhenden Vorstellungen zu der Frage, worin denn eigentlich das originelle Element der Lehre Jesu zu suchen ist, so kann es sich dabei nicht sowohl um Gedanken handeln, welche nie vorher ausgesprochen worden wären, als vielmehr um solche welche von Jesus aus dem unmittelbaren Eindrucke der äufsern und innern Natur geschöpft wurden und in der Folge zu den tragenden Grundpfeilern der christlichen Weltanschauung geworden sind. Was ist unter der reichen Fülle der in Jesu Reden ausgestreuten Keime das eigentlich Wesentliche, das Senfkorn, aus dem nachmals der Baum des Christentums erwachsen ist? — Um in Beantwortung dieser Frage einen methodisch sichern Weg einzuschlagen, müssen wir davon ausgehen, dafs das Zentraldogma des Christentums, dafs die spezifische Lehre, welche das Christentum vor allen andern Religionen auszeichnet, besteht in dem von Paulus ausgebildeten und vom vierten Evangelium fertig übernommenen Dogma der Wiedergeburt, nach welchem das Heil nicht von einem Tun und Lassen im einzelnen, sondern von einer völligen Umschaffung unseres natürlichen Wesens, einer καινὴ κτίσις, wie sich der Apostel Paulus ausdrückt, zu suchen ist. Diese Lehre findet sich, von unsichern Anklängen abgesehen, beim historischen Jesus noch nicht, wohl aber lassen sich bei ihm die Keime nachweisen, aus welchen sie entsprungen ist, und diese Keime bestehen in zwei Gedanken, welche scheinbar in Widerspruch mit einander stehen, in einer Art Antinomie, aus welcher, wie aus Stahl und Stein der lebendige Feuerfunke, jene Grundlehre des Christentums von der Wiedergeburt hervorgegangen ist. Mit modernen Ausdrücken können wir jene beiden sich widerstreitenden Gedanken Jesu als seinen Determinismus und seinen kategorischen Imperativ bezeichnen.

1. Jesu Determinismus. Zunächst kann es keinem Zweifel unterliegen, dafs Jesus überzeugt war von der empirischen Unfreiheit des Willens, der zufolge jeder so handeln mufs und nicht anders handeln kann, als es seiner Natur

gemäfs ist. Wie der Baum, so seine Früchte; wie der Mensch, so seine Taten. In der Bergpredigt heifst es Matth. 7,16—18: „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen. Kann man auch Trauben lesen von den Dornen, oder Feigen von den Disteln? Also ein jeglicher guter Baum bringet gute Früchte: aber ein fauler Baum bringet arge Früchte. Ein guter Baum kann nicht arge Früchte bringen und ein fauler Baum kann nicht gute Früchte bringen.“ Wie dieses Gleichnis zu verstehen sei, lehrt unmifsverständlich der Zusammenhang Matth. 12, wo die Pharisäer einen besonders auffallenden Beweis ihrer Verstocktheit geben, indem sie behaupten, Jesus treibe die Teufel aus durch der Teufel Obersten, worauf Jesus erwidert, Matth. 12,33—35: „Setzet entweder einen guten Baum, so wird die Frucht gut: oder setzet einen faulen Baum, so wird die Frucht faul. Denn an der Frucht erkennet man den Baum. Ihr Otterngezüchte, wie könnet ihr Gutes reden, dieweil ihr böse seid? Wefs das Herz voll ist, defs gehet der Mund über. Ein guter Mensch bringet Gutes hervor aus seinem guten Schatz des Herzens; und ein böser Mensch bringet Böses hervor aus seinem bösen Schatz.“ Das originelle und drastische Bild von dem Baum und den Früchten deutet darauf hin, dafs Jesus die Überzeugung von der Unfreiheit des Willens, so oft sie auch schon vor ihm ausgesprochen sein mag, doch nicht von andern übernommen, sondern unmittelbar aus der Beobachtung des Treibens der Menschen um ihn her geschöpft hat. Zugleich aber fühlte er in sich die Gewifsheit, welche jeder von uns in seinem Innern fühlt, dafs unser Wille frei ist, nicht nur sofern wir tun können, was wir wollen, sondern sofern es nur auf uns ankommt, anders zu wollen, als wir wollen, ja sogar anders zu sein, als wir sind, und nur auf dieser in unserm tiefsten Innern lebenden Gewifsheit kann es beruhen, dafs Jesus in allen seinen Reden von den Menschen fordert, das Gute zu tun und das Böse zu meiden, wie wir sogleich weiter auszuführen haben.

2. Jesu kategorischer Imperativ. Alle Forderungen, welche Jesus an den Menschen stellt, lassen sich zusammenfassen in dem einen grofsen Imperativ, Matth. 5,48: „Darum sollt ihr vollkommen sein, gleichwie euer Vater im Himmel

vollkommen ist!" Dieser Imperativ ist ein kategorischer, kein hypothetischer, denn so oft auch Jesus verheifst: es wird euch im Himmel wohl belohnt werden, so sind derartige Verheifsungen bei ihm, ähnlich wie die Postulate bei Kant, doch nur eine Folge, nicht aber der Grund des sittlichen Wohlverhaltens; er sagt nicht: um dafür himmlischen Lohn zu erhalten, sondern weil es uns eine innere Stimme gebietet, sollen wir das Gute tun, und haben wir es getan, dann sollen wir sagen: „Wir sind unnütze Knechte; wir haben getan, was wir zu tun schuldig sind" (Luc. 17,10). Entkleiden wir dieses Wort der semitischen Hülle, in welcher es auftritt, so besagt es: Nicht aus Hoffnung auf Lohn sollen wir das Gute tun, sondern nur darum, weil unser Gewissen es uns gebietet.

Der Widerspruch zwischen diesen kategorischen Forderungen Jesu und dem gleichzeitig von ihm vertretenen Determinismus verschärft sich noch, wenn wir andere Aussprüche Jesu ins Auge fassen. Zu den Alten ist gesagt: Du sollst nicht töten, sollst nicht ehebrechen, Jesus verbietet, den Bruder zu hassen, ein Weib anzusehen ihrer zu begehren; die Alten verbieten die böse Tat, Jesus auch die Gesinnung, aus der sie entspringt; die Alten verlangen: Du sollst anders handeln als du handelst; Jesus verlangt: Du sollst anders sein als du bist; dies aber ist nach der empirischen Naturordnung unmöglich, ebenso wie es unmöglich ist, unsere Feinde zu lieben, denjenigen zu helfen, welche uns schädigen, und somit indirekt unsere eigene Schädigung zu fördern. Ihren Höhepunkt erreichen diese Forderungen Jesu in dem grofsen Worte, dem gröfsten, welches überhaupt von ihm gesprochen worden ist: „Wer mir nachfolgen will, der verleugne sich selbst" (ἀπαρνησάσθω ἑαυτόν, Matth. 16,24). Man kann alles verleugnen, sich von allem lossagen, nur nicht von sich selbst, wie ein Messer alles schneiden kann, nur nicht sich selbst. Erfüllbar wird die Forderung nur, wenn in dem Satze: „er verleugne sich selbst" Subjekt und Objekt verschieden sind, wenn derjenige, welcher sich lossagt, ein anderer ist als der, von welchem er sich lossagt; der letztere ist, mit dem Apostel Paulus zu reden, der alte Mensch, der alte Adam in uns, der erstere der neue Mensch, der Christus, welcher in

uns Gestalt gewinnen soll; es ist der Mensch als Gott, welcher den Menschen als Menschen überwindet, es ist, wie Kant sagt, der Mensch als Ding an sich, welcher dem Menschen als Erscheinung das Gesetz gibt.

Wie dies möglich sei, darüber finden sich in Jesu Worten nur Andeutungen, wenn er Matth. 19,26 sagt: „Bei den Menschen ist es unmöglich, aber bei Gott sind alle Dinge möglich“ oder Matth. 15,13: „Alle Pflanzen, die mein himmlischer Vater nicht gepflanzet, die werden ausgereutet.“

Das Zusammenbestehen der empirischen Unfreiheit mit der metaphysischen Freiheit unseres Wesens ist das letzte und höchste Resultat der Philosophie Kants, bei welchem es sich als notwendige Konsequenz seiner ganzen Weltanschauung ergibt. Jesus hat dieses Resultat vorweggenommen, indem er einerseits die äufsere Notwendigkeit alles Geschehens erkannte, andererseits die innere Freiheit in der Selbstbestimmung unseres Wollens empfand und mit naiver Unbefangenheit aussprach. Wie diese Gegensätze zu versöhnen seien, darüber finden sich in Jesu Worten nur Andeutungen wie die erwähnten, deren weitere Entwicklung dem Apostel Paulus zufiel. Eine Verfolgung der von Jesu aufgedeckten Antinomie zwischen der Unfreiheit unseres dem Gesetze der Kausalität unterworfenen Handelns und der Freiheit des Willens als unserer ansichseienden, kausalitätlosen Wesenheit würde zu allen wesentlichen Grundanschauungen der Kantischen Philosophie geführt haben.

VIII. Leben und Lehre des Apostels Paulus.

1. Des Paulus Leben und Schriften.

Indem wir uns von dem Leben und Wirken Jesu zu dem des Apostels Paulus wenden, ist uns zumute wie dem, welcher nach einer schönen, aber unsichern Seefahrt das Land betritt und festen Boden unter den Füfsen fühlt. Sind uns doch hier neben Berichten durch andere eine Reihe von Briefen von der eigenen Hand des Apostels erhalten, denen wir nicht nur manche wertvolle Angaben über sein äufseres Leben und

Wirken, sondern auch ein deutliches und lebendiges Bild von seiner Sinnesart und Weltanschauung verdanken. Überliefert sind unter dem Namen des Apostels Paulus dreizehn Briefe, von denen vier (der an die Galater, die beiden an die Korinther und der an die Römer) unzweifelhaft echt, drei andere (die beiden an Timotheus und der an Titus) sicher unecht, und die sechs übrigen (zwei an die Thessalonicher und je einer an die Kolosser, Epheser, Philipper und an Philemon) einigen Bedenken offen stehen, so jedoch, dafs bei den meisten derselben die Gründe für ihre Echtheit überwiegen. Daneben dient als Hauptquelle für das äufsere Wirken des Paulus die Apostelgeschichte, deren Verfasser, mag er nun Lucas oder anders geheifsen haben, zugleich der des dritten Evangeliums ist und hier, wo wir seinen Bericht an dem des Matthäus und Marcus kontrollieren können, nicht gerade den Eindruck eines sehr sorgfältigen und zuverlässigen Schriftstellers macht. Um so wertvoller sind diejenigen Teile der Apostelgeschichte, wo der Verfasser den wörtlichen Bericht eines Augenzeugen in seinem Werke wiedergibt, wie dies bei der Reise von Troas bis Philippi auf der zweiten (Apostelgesch. 16,10—17) und wieder von Philippi über Troas bis Jerusalem auf der dritten Missionsreise (Apostelgesch. 20,5—21, 18), sowie bei der Fahrt von Cäsarea bis nach Rom (Apostelgesch. 27,1—28, 31) der Fall ist. Es kommen denn auch in diesen Berichten des Augenzeugen keine eigentlichen Wunder vor, denn dafs ein Knabe nach einem schweren Sturz die Besinnung wiedererlangt, dafs bei einem Erdbeben die Türen eines mangelhaften Provinzialgefängnisses aufspringen, dafs eine Schlange ohne Schaden vom Arme abgeschüttelt werden kann, und dafs Kranke, über denen man gebetet hat, *post hoc* wieder gesund werden, kann man nicht als Wunder verzeichnen. — Nicht frei von Wundererzählungen, und schon darum weniger historisch gesichert als dieser Bericht eines Augenzeugen, sind die übrigen Nachrichten der Apostelgeschichte über das frühere Wirken des Apostels Paulus, doch dürfen wir ihnen die Hauptmomente seiner Lebensgeschichte ohne Bedenken entnehmen, indem wir versuchen, ihnen gehörigen Orts die Briefe des Apostels einzufügen und dadurch für deren Veranlassung ein besseres

Verständnis zu gewinnen, als es die apokryphen Unterschriften gewähren.

„Saulus, der auch Paulus heifst“ (Apostelgesch. 13,9, wahrscheinlich führte er von Haus aus beide Namen, erstern unter seinen Stammesgenossen, letztern in seinem Verkehr mit den Griechen) war geboren zu Tarsus in Cilicien, einer damals blühenden und reichen Stadt, deren Bildungsanstalten von Strabo denen in Athen und Alexandria gleichgesetzt werden. Hier war Paulus von einer jüdischen, der Sekte der Pharisäer angehörenden Familie aus dem Stamme Benjamin geboren, welche das, durch Kauf oder besondere Verdienste erworbene, römische Bürgerrecht besafs. Sein Geburtsjahr ist nicht bekannt; da wir ihn aber bei seiner, wahrscheinlich in das Jahr 37 p. C. fallenden Bekehrung wohl nicht jünger als 20, aber auch nicht wohl älter als 27 Jahre denken können, so wird seine Geburt in die Zeit zwischen 10 und 17 p. C. gesetzt werden dürfen. Dafs er an den reichen Mitteln seiner Vaterstadt zur Erwerbung einer griechischen, namentlich auch philosophischen, Bildung vielen Anteil genommen habe, ist bei seiner Zugehörigkeit zur strengen Sekte der Pharisäer, wie auch bei seinem ungünstigen Urteil über die griechische Philosophie nicht anzunehmen; doch besafs er eine bei einem Juden achtungswerte Kenntnis der griechischen Sprache, wie seine Schriften beweisen. Aber wie diese, so wird auch sein mündlicher Vortrag nicht frei von Hebraismen und andern Härten gewesen sein, und wenn die feinen Athener ihn verächtlich als einen Landstreicher (σπερμολόγος, eigentlich „Krähe“) bezeichneten, so dürfte dies teils auf seine äufsere Erscheinung, teils auf die holperige Form seines Vortrags zu beziehen sein, denn der Inhalt seiner Predigt von dem Auferstandenen konnte, bei ihrer stoisch-pantheistischen Färbung und ihrer Berufung auf den Zeus-Hymnus des Kleanthes, zwar wohl befremden, nicht aber Geringschätzung hervorrufen; nennt er sich doch selbst 2. Kor. 11,6 ἰδιώτης τῷ λόγῳ ἀλλ᾽ οὐ τῇ γνώσει. — Zu seiner weitern Ausbildung als Pharisäer wurde der junge Paulus nach Jerusalem geschickt, wo er den Unterricht des weisen Gamaliel genofs, des grofsen Greises, dessen Andenken noch im Talmud fortlebte. Hier hat sich Paulus neben der

rabbinischen Methode, welche auch in seinen Schriften nicht zu verkennen ist, seine überall hervortretende genaue Kenntnis der heiligen Überlieferung seines Volkes erworben, wenn auch nicht in streng philologischem Sinne, da er sonst nicht einer Allegorie zuliebe Gal. 4,25 die *Hâgâr* (das Nebenweib Abrahams) mit *Hâhâr* (dem Berge Sinai) identifiziert haben würde. Paulus gibt sich selbst das Zeugnis, Gal. 1,14: προέκοπτον ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ ὑπὲρ πολλοὺς συνηλικιώτας ἐν τῷ γένει μου, περισσοτέρως ζηλωτὴς ὑπάρχων τῶν πατρικῶν μου παραδόσεων, „ich machte mehr Fortschritte im Judentum als viele meiner Altersgenossen in meinem Geschlecht, da ich über die Maſsen ein Eiferer war für die Überlieferungen meiner Väter“. Ob der junge Student von Jesu und seinem Wirken irgendwelche Notiz genommen hat, wissen wir nicht. Er selbst sagt 2. Kor. 5,16: „Darum von nun an kennen wir niemand nach dem Fleisch; und ob wir auch Christum gekannt haben nach dem Fleische, so kennen wir ihn doch jetzt nicht mehr.“ Hiernach kann man zweifeln, ob Paulus Jesum jemals gesehen hat. Während der letzten Woche von Jesu Leben wird wohl auch er als guter Jude zum Osterfeste in Jerusalem gewesen sein, aber, vertieft in das Studium des Mose und der Propheten, all dem Lärm um ihn her vielleicht keine sonderliche Beachtung geschenkt haben.

Inzwischen hatte der Glaube an die Auferstehung Jesu das versprengte Häuflein seiner Jünger wieder gesammelt und, in dem Maſse wie er sich verbreitete, immer neue Anhänger von nah und fern um die in Jerusalem versammelten Apostel geschart. Hier oder in der Umgegend der Stadt mag es denn auch gewesen sein, daſs in einer begeisterten Versammlung mehr als fünfhundert Brüder den Auferstandenen zu sehen glaubten. Auch ein Versuch, in der jungen, auf die nahe Wiederkunft des Herrn hoffenden Gemeinde Gütergemeinschaft einzuführen, scheint gemacht worden, und hier wie überall, wo ein derartiges Unternehmen sich nicht auf einen ganz engen Kreis beschränkte, im Sande verlaufen zu sein. Inzwischen wuchs die Bewegung in beunruhigender Weise an, und das Synedrium fand es geraten, gegen dieselbe einzuschreiten. Die Hauptführer, genannt werden Petrus und

Johannes, wurden vor den Hohen Rat gefordert und verwarnt, vielleicht auch mit einer kurzen Gefängnisstrafe belegt, ohne dafs es gelang, ihrem Predigen Einhalt zu tun; sie erklärten, man müsse Gott mehr gehorchen als den Menschen. Einer der zur Pflege der Gemeinde ernannten Diakonen, Stephanus, welcher sich am weitesten vorgewagt haben mochte, wurde vor das Synedrium gefordert und beim Verlassen desselben von der aufgeregten, wütenden Volksmenge vor die Stadt geschleppt und durch Steinwürfe getötet. Dies war das Signal zu einer allgemeinen Verfolgung der jungen Sekte; viele brachten sich durch die Flucht in Sicherheit, und gerade durch sie wurde der neue Glaube in immer weitern Kreisen des jüdischen Landes und darüber hinaus verbreitet.

Jetzt war der Augenblick gekommen, wo Saulus, der junge Pharisäer, die geheiligten Überlieferungen der Väter gefährdet sah und sich entschlofs, mit der ganzen stürmischen Energie seiner Jugend für ihre Rettung einzutreten. Er erwirkte sich Briefe vom Hohen Rat und die nötigen Mannschaften, um die Christen, Männer wie Weiber, in ihren Häusern und Versammlungen aufzusuchen, vor Gericht zu ziehen und ins Gefängnis zu werfen. Eben war er wieder auf einer derartigen Expedition begriffen, als ihm in der Nähe von Damaskus etwas ganz Unerwartetes begegnete.

Das Ereignis vor Damaskus, welches für die ganze Entwicklung der christlichen Kirche von entscheidender Bedeutung geworden ist, wird dreimal in der Apostelgeschichte, 9,3—9. 22,6—11. 26,12—18, jedesmal in etwas anderer Variation erzählt. Paulus selbst sagt Gal. 1,16 nur: Es gefiel Gott wohl, seinen Sohn zu offenbaren ἐν ἐμοί „in mir“ (was allerdings auch „an mir“ heifsen könnte). Ein äufseres Ereignis, etwa ein plötzlich in der Nähe des Paulus herabfallender und ihn vorübergehend blendender Blitz mag sich in seiner aufgeregten Phantasie als eine Erscheinung Jesu dargestellt haben. Auf das Plötzliche des Ereignisses scheint auch der von Paulus 1. Kor. 15,8 gebrauchte Ausdruck ἔκτρωμα hinzudeuten. Von einer Umwandlung des Charakters (dergleichen es überhaupt nicht gibt) kann natürlich keine Rede sein; es war dasselbe Einsetzen der ganzen Persönlichkeit für eine grofse Aufgabe, welche den

Jüngling vor seiner Bekehrung zum eifrigen Verfolger und nach derselben zum nicht weniger eifrigen Beförderer des Christentums machte. Wohl mag die Standhaftigkeit, welche der Glaube an den Auferstandenen den von ihm Verfolgten und Gepeinigten einflöfste, nicht ohne Eindruck auf ihn geblieben sein, wohl mag er auch schon in der strengen Befolgung des mosaischen Gesetzes keine rechte Ruhe für seine Seele mehr gefunden haben, aber zum Durchbruche kam die Sache plötzlich, indem aus Anlafs der äufsern Lichterscheinung ihm ein inneres Licht darüber aufging, dafs dasjenige, was er vor allem schätzte, die aufopfernde Hingabe der ganzen Persönlichkeit an eine grofse Sache, viel mehr auf seiten der von ihm verfolgten Christen als bei seinen Pharisäern zu finden sei. Bei der zähen Beharrlichkeit aber, mit welcher der Apostel sein ganzes Leben lang durch alle Hindernisse hindurch einen einmal vorgesetzten Zweck zu verfolgen pflegte, konnte seine Bekehrung nicht allmählich, sondern, wenn überhaupt, dann nur plötzlich und mit einem Schlage stattfinden, wie dies tatsächlich vor Damaskus der Fall gewesen zu sein scheint. Hören wir, was der Apostel Gal. 1,15—19 weiter über seine Bekehrung berichtet: „Da es aber Gott wohlgefiel, der mich von meiner Mutter Leibe hat ausgesondert und berufen durch seine Gnade, dafs er seinen Sohn offenbarete in mir, dafs ich ihn durchs Evangelium verkündigen sollte unter den Heiden, alsobald fuhr ich zu, und besprach mich nicht darüber mit Fleisch und Blut, kam auch nicht gen Jerusalem zu denen, die vor mir Apostel waren, sondern zog hin in Arabien und kam wiederum gen Damaskus. Darnach über drei Jahre kam ich gen Jerusalem, Petrum zu schauen, und blieb fünfzehn Tage bei ihm. Der andern Apostel aber sah ich keinen, ohne Jacobum, des Herrn Bruder.“

Auffallend ist es zunächst, dafs Paulus nach dem Ereignis nicht nach Jerusalem, von wo er gekommen war, und wo er seinen Wohnsitz hatte, zurückkehrte, sondern von Damaskus, nachdem er sich von dem Erlebten erholt hatte, nach Arabien in die Einsamkeit ging, und es so wenig eilig hatte, über Jesum, von dem er offenbar sehr wenig wufste, nähere Erkundigung bei den Aposteln einzuziehen, dafs er erst nach

seiner Rückkehr aus Arabien, erst nachdem drei Jahre seit seiner Bekehrung verstrichen waren, das Bedürfnis empfand, den Petrus zu befragen und sich zu einem nur kurzen Besuch von fünfzehn Tagen nach Jerusalem zu begeben. Auch dafs er aufser Petrus und Jacobus, dem Bruder des Herrn, keinen der andern Apostel besucht hat, ist bemerkenswert. Sicherlich wären sie ihm zu erreichen gewesen, wenn er darauf Wert gelegt hätte. Den Schlüssel zu diesem sonderbaren Verhalten liefert die höchst bedeutsame Stelle, Gal. 1,11—12: „Ich tue euch aber kund, lieben Brüder, dafs das Evangelium, das von mir gepredigt ist, nicht menschlich ist. Denn ich habe es von keinem Menschen empfangen noch gelernet, sondern durch die Offenbarung Jesu Christi.“ Hierdurch wird auch die Annahme hinfällig, als habe Paulus in Damaskus von Ananias, welcher Art auch die Berührung mit diesem gewesen sein mag, wesentliche Belehrungen über das Christentum empfangen. Er beruft sich darauf, seine eigene Offenbarung zu haben, und diese ist ihm aller Wahrscheinlichkeit nach in der Einsamkeit in Arabien zuteil geworden. Der Christus des Apostels Paulus ist also von Haus aus nicht ein historischer, sondern ein idealer Christus; auf ihm aber beruht, wie später zu zeigen sein wird, ihren dogmatischen Grundzügen nach die Christusgestalt des vierten Evangeliums und mit ihm die der christlichen Kirche bis auf den heutigen Tag.

Die Bekehrung des Paulus fällt nach wahrscheinlicher Berechnung in das Jahr 37, sein kurzer Besuch in Jerusalem in das Jahr 41 p. C. Seine erste Missionsreise mit Barnabas trat er nach Apostelgesch. 12 und 13 erst an nach dem 44 erfolgten Tode des Herodes Agrippa, also mutmafslich erst 45 p. C. Über die dazwischen liegenden vier Jahre berichtet Paulus Gal. 1,21—24: „Danach kam ich in die Länder Syrien und Cilicien. Ich war aber unbekannt von Angesicht den christlichen Gemeinden in Judäa. Sie hatten aber allein gehöret, dafs, der uns weiland verfolgte, der prediget jetzt den Glauben, welchen er weiland verstörete, und priesen Gott über mir.“ Nach Apostelgesch. 11,25—26 wurde Paulus von Barnabas aus Cilicien nach Antiochien geholt, um in der neuen dort entstandenen Gemeinde zu wirken. Von hier aus trat er,

ohne noch einmal in Jerusalem gewesen zu sein (Gal. 1,22, anders Apostelgesch. 11,30), seine erste Missionsreise an, wahrscheinlich 45 p. C. Nicht genauer bestimmen läfst sich die Zeit des Abenteuers in Damaskus, welches Paulus 2. Kor. 11,32—33 erzählt: „Zu Damaskus der Landpfleger des Königs Aretas verwahrete die Stadt der Damasker, und wollte mich greifen. Und ich ward in einem Korbe zum Fenster aus durch die Mauer niedergelassen, und entrann aus seinen Händen.“ Bei seinem ersten Aufenthalt in Damaskus nach der Bekehrung kann es nicht, wie es nach Apostelgesch. 9,25 scheinen könnte, gewesen sein, da Paulus damals noch keinen Grund zur Verfolgung gegeben hatte, auch nach einer solchen Flucht aus Damaskus die Rückkehr dorthin nach seinem Aufenthalte in Arabien, welche er selbst Gal. 1,17 bezeugt, nicht möglich gewesen wäre. Es mufs also nach dieser Rückkehr aus Arabien, aber noch während der Regierung des Aretas IV. (bis 40 p. C.) geschehen sein, dafs Paulus durch seine Predigt sich der Behörde verdächtig machte und heimlich entfliehen mufste.

Vierzehn Jahre vor die Abfassung des zweiten Korintherbriefes, also wahrscheinlich in das Jahr 44 und jedenfalls vor die erste Missionsreise, fällt eine für die Gemütsart des Apostels charakteristische Begebenheit, von der er 2. Kor. 12,1—5 spricht: „Es ist mir ja das Rühmen nichts nütze: doch will ich kommen auf die Gesichte und Offenbarungen des Herrn. Ich kenne einen Menschen in Christo vor vierzehn Jahren (ist er in dem Leibe gewesen, so weifs ichs nicht: oder ist er aufser dem Leibe gewesen, so weifs ichs auch nicht; Gott weifs es). Derselbige ward entzücket bis in den dritten Himmel. Und ich kenne denselbigen Menschen (ob er in dem Leibe, oder aufser dem Leibe gewesen ist, weifs ich nicht: Gott weifs es). Er ward entzücket in das Paradies: und hörete unaussprechliche Worte, welche kein Mensch sagen kann. Davon will ich mich rühmen: von mir selbst aber will ich mich nichts rühmen, ohne meiner Schwachheit.“

Seine erste Missionsreise unternahm Paulus, wie schon bemerkt, wahrscheinlich im Jahre 45 mit Barnabas und Johannes Marcus. Von Antiochien kamen sie nach Seleucia,

fuhren zu Schiff von dort nach Salamis auf Cypern, durchwanderten die Insel bis Paphos, wo sie den Statthalter Servius Paulus bekehrten, und setzten dann über nach Perge in Pamphylien, wo Johannes Marcus sie verliefs, um nach Jerusalem zurückzukehren. Paulus und Barnabas zogen von Perge nach Antiochien in Pisidien und weiter nordwärts bis Ikonium. Ihre Erfolge an diesen beiden Orten regten die feindliche Partei gegen sie auf, so dafs sie fliehen mufsten. Von Ikonium wandten sie sich südöstlich nach Lystra und Derbe, kehrten auf demselben Wege bis nach Perge zurück und gelangten zu Schiff wieder nach Antiochien in Syrien. Das Verfahren des Paulus auf dieser wie auf den folgenden Reisen bestand darin, dafs er sich zunächst an die jüdischen Synagogen, wo solche schon bestanden, wandte und den Juden verkündigte, dafs der von ihnen erwartete Messias gekommen, in Jerusalem gekreuzigt und begraben, aber von Gott wieder von den Toten auferweckt worden sei. Diese Predigt pflegte dann eine Spaltung in der jüdischen Gemeinde zu erregen; ein Teil derselben schenkte den Worten des Apostels Glauben und schlofs sich zu einer Christengemeinde zusammen, welche sich bald weiter ausbreitete, während ein anderer Teil an dem Gedanken eines gekreuzigten Messias grofsen Anstofs nahm und die Verkündiger der neuen Lehre verfolgte. Mehr Anklang fand das Evangelium unter der nichtjüdischen Bevölkerung. Was Apostelgesch. 17,21 von den Athenern gesagt wird, dafs sie auf nichts anderes gerichtet waren als etwas Neues zu hören, das wird wohl von den Griechen im allgemeinen gelten dürfen. Dazu kam, dafs der Glaube an die althellenischen Götter schon lange stark erschüttert war, und dafs die Lehrsysteme der Stoiker und Epikureer nur einen unvollkommenen Ersatz boten, namentlich für die niedern Klassen der Bevölkerung, welche daher dem christlichen Dogma mit seinem derben Realismus ein williges Ohr lieh, zumal die neue Lehre mit sittlichem Ernste und im Tone der tiefsten Überzeugung vorgetragen wurde; daher sie unter dem griechischen Volke leicht Wurzel schlug, wiewohl „nicht viel Weise nach dem Fleisch, nicht viel Gewaltige, nicht viel Edle“ (1. Kor. 1,26) zu seinen Anhängern zählten. —

Paulus mochte bei der gröfsern Welterfahrung, die er vor den Uraposteln voraus hatte, wohl einsehen, dafs das Christentum immer nur auf enge Kreise beschränkt bleiben würde, wenn er seinen Bekennern aufser der unerläfslichen Zeremonie der Taufe auch noch die lästige Prozedur der jüdischen Beschneidung auferlegte. Er tat daher den grofsen, bisher durch keine Tradition gerechtfertigten Schritt, dafs er die Hellenen in die christliche Gemeinde aufnahm, ohne ihnen den Durchgang durch das jüdische Zeremoniell zuzumuten. Dieser Schritt erregte in den judenchristlichen Kreisen in Jerusalem grofsen Anstofs, „und etliche kamen herab von Judäa [nach Antiochien] und lehrten die Brüder: Wo ihr euch nicht beschneiden lasset nach der Weise Mose, so könnet ihr nicht selig werden" (Apostelgesch. 15,1). Um die Streitfrage zu schlichten, begab sich Paulus mit Barnabas und Titus 14 Jahre nach Pauli Bekehrung, also 51 p. C., nach Jerusalem, worüber er selbst Gal. 2,1 fg. berichtet: „Darnach über vierzehn Jahr zog ich abermal hinauf gen Jerusalem mit Barnabas, und nahm Titus auch mit mir. Ich zog aber hinauf aus einer Offenbarung, und besprach mich mit ihnen über dem Evangelio, das ich predige unter den Heiden; besonders aber mit denen, die das Ansehen hatten, auf dafs ich nicht vergeblich liefe oder gelaufen hätte. Aber es war auch Titus nicht gezwungen worden, sich zu beschneiden, der mit mir war, ob er wohl ein Grieche war. Denn da etliche falsche Brüder sich mit eingedrungen, und neben eingeschlichen waren, zu verkundschaften unsere Freiheit, die wir haben in Christo Jesu, dafs sie uns gefangen nähmen, wichen wir denselbigen nicht eine Stunde, untertan zu sein, auf dafs die Wahrheit des Evangelii bei euch bestände. Von denen aber, die das Ansehen hatten, welcherlei sie irgend gewesen sind, da liegt mir nichts an; denn Gott achtet das Ansehen der Menschen nicht. Mich aber haben die, so das Ansehen hatten, nichts anderes gelehret: sondern im Gegenteil, da sie sahen, dafs mir vertrauet war das Evangelium an die Vorhaut, gleichwie Petro das Evangelium an die Beschneidung (denn der mit Petro kräftig gewesen ist zum Apostelamt unter die Beschneidung, der ist mit mir auch kräftig gewesen unter den Heiden); und erkannten

die Gnade, die mir gegeben war, Jacobus und Kephas und Johannes, die für Säulen angesehen waren (οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι); gaben sie mir und Barnabas die rechte Hand, und wurden mit uns eins, dafs wir unter den Heiden, sie aber unter der Beschneidung predigten; allein dafs wir der Armen gedächten, welches ich auch fleifsig bin gewesen zu tun."

Ermutigt durch diesen Erfolg, kehrte Paulus nach Antiochien zurück und unternahm im folgenden Jahre eine zweite Missionsreise, welche ihn weit in das Gebiet der hellenischen Welt führte. Da er sich mit Barnabas über die Mitnahme des Johannes Marcus, der sie auf der ersten Reise verlassen hatte, nicht einigen konnte, trennte er sich von beiden, und wählte Silas (Silvanus) zu seinem Begleiter.

Die zweite Missionsreise (52—54 p. C.) setzte da ein, wo die erste aufgehört hatte, führte also zunächst durch Syrien und Cilicien nach Derbe und Lystra, wo sich Timotheus anschlofs, und sodann durch Phrygien nach Galatien, wo Paulus die Gemeinde der Galater gründete. Seine Absicht, in Mysien und Bithynien zu predigen, gab er auf, weil „es ihm der heilige Geist wehrte" (Sokrates würde gesagt haben, weil sein δαιμόνιον es ihm verbot), und kam nach Troas, wo ihm der mazedonische Mann im Traume erschien und bat: „Komm hernieder in Mazedonien und hilf uns!" (Apostelgesch. 16,9). Von Troas begleitete ihn ein Augenzeuge (dessen Bericht Apostelgesch. 16,10—17 eingeschoben ist, und welcher, wie es scheint, weder Silas noch Timotheus, sondern ein Dritter war) über Samothrake und Neapolis bis Philippi, wo der Augenzeuge wieder verschwindet. Hier fanden Paulus und Silas Aufnahme in dem Hause der Purpurkrämerin Lydia, erregten aber durch ihr Auftreten Anstofs und wurden ins Gefängnis gesetzt, aus welchem die Befehlshaber, nachdem sie gehört hatten, dafs die Gefangenen römische Bürger seien, sie mit allen Ehren hinausführten. Von Philippi begaben sich die Reisenden über Amphipolis und Apollonia nach Thessalonich. Hier fand die Predigt des Apostels trotz mehrwöchentlichem Wirken bei den Juden nur wenig Anklang, um so mehr bei den Griechen, worauf die Juden einen Aufstand erregten,

infolgedessen Paulus in der Nacht nach Beroea geleitet wurde; hier hatte er nicht nur bei den Griechen, sondern auch unter den Juden gröfsere Erfolge, bis aus Thessalonich feindlich gesinnte Juden eintrafen und auch hier einen Aufstand erregten, infolgedessen Paulus von den Brüdern bis an das Meer und, wie es scheint, zu Schiff bis nach Athen geleitet wurde, wohin er Timotheus und Silas später nachkommen liefs. In Athen folgte dann das Zusammentreffen des Paulus mit stoischen und epikureischen Philosophen, sowie seine berühmte Predigt auf dem Areopag von dem „unbekannten Gott". Nur wenige schlossen sich ihm an, unter ihnen Dionysios Areopagita, dessen Name uns später begegnen wird als des vermeintlichen Urhebers gewisser christlich-neuplatonischer Schriften, welche auf die Philosophie des Mittelalters von grofsem Einflufs geworden sind. Von Athen wandte sich Paulus, nachdem er, wie aus 1. Thess. 3,2 sich ergibt, Timotheus und Silas nach Thessalonich zurückgesandt hatte, zunächst allein nach Korinth, wo er bei Aquila und Priscilla, einem jüdischen, unter Claudius (oben S. 189) aus Rom vertriebenen Ehepaar, Wohnung nahm und ein Jahr und sechs Monate verweilte. Zunächst scheint er sich bis zur Rückkehr des Timotheus und Silas vorsichtig zurückgehalten und bei seinen Wirtsleuten, welche Zeltmacher waren, das gleiche, von ihm schon in der Jugend erlernte Gewerbe betrieben zu haben. Nach und nach trat er mit der Predigt von Christus hervor, fand aber bei den Juden so wenig Beifall, dafs er erklärte, es sei nicht seine Schuld, wenn er fortan lieber als an seine Stammesgenossen sich an die Heiden wenden würde, denen er sodann, durch ein Traumgesicht ermutigt, frei und ohne Scheu das Evangelium verkündigte. Die Juden versuchten, ihn bei dem Prokonsul Gallio, dem Bruder des Philosophen Seneca, zu verklagen, wurden aber von ihm abgewiesen, so dafs Paulus ungestört seinem Missionswerke unter den Griechen obliegen konnte. In diese Zeit des anderthalbjährigen Aufenthalts in Korinth fällt auch wahrscheinlich die Abfassung der beiden Briefe an die Thessalonicher, welche man auf Grund der, wie so oft, unzuverlässigen Nachrichten der Apostelgeschichte ohne Not verdächtigt

hat.* Auch Apostelgesch. 17,15 liegt in dem ὡς τάχιστα noch die Andeutung, daſs Silas und Timotheus schon in Athen zu Paulus stieſsen, aber von dem um das Schicksal der jungen Gemeinde besorgten Apostel nochmals nach Thessalonich gesandt wurden und, erst längere Zeit darauf von dort zurückkehrend, mit Paulus in Korinth zusammentrafen. Auch die Idee des Antichrist im zweiten Briefe ist nicht befremdlich, da Paulus sie ebenso wie Jesus im Buche Daniel vorgezeichnet fand (vgl. Daniel 9,27 und Matth. 24,15 mit 2. Thess. 2,4: ὥστε αὐτὸν εἰς τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ ὡς θεὸν καθίσαι).

Von Korinth fuhr Paulus mit Aquila und Priscilla nach Ephesus, wo er dieselben zurückliefs, um zum Feste nach Jerusalem zu fahren. Vorher hatte er in der Synagoge eine Unterredung mit den Juden, machte sich aber bald los mit dem Versprechen wiederzukommen. Was er mit den Juden verhandelt hat, wissen wir nicht. Da sie später nur von der Taufe Johannis wuſsten, so müssen wir annehmen, daſs er aus Mangel an Zeit es vermied, ihnen Christum zu predigen, indem er es Aquila und Priscilla überlieſs, den Boden für sein künftiges Wirken vorzubereiten. Dies muſs auch von ihnen geschehen sein, da sie später ja den Apollòs aus einem Johannesjünger zu einem Christusjünger machten, so daſs er von ihnen und andern Brüdern (ἀδελφοί Apostelgesch. 18,27) Empfehlungen an die Gemeinde in Achaia erhalten konnte. Paulus selbst schiffte sich nach Cäsarea ein, wird dann zum Feste in Jerusalem gewesen sein (wiewohl die Apostelgeschichte vergiſst, es zu erwähnen) und kehrte von dort nach Antiochia in sein Standquartier zurück, von wo er im folgenden Jahre seine dritte und letzte Missionsreise unternahm.

Die dritte Missionsreise (55—58 p. C.) führte Paulum, wir wissen nicht mit welchen Begleitern, zunächst nach

---

* Dies war schon meine Meinung, als ich, im Frühjahr 1890, in Saloniki weilend, an den Vertreter der neutestamentlichen Exegese zu Kiel das scherzhafte Epigramm richtete:

Nach Thessalonich schrieb Paulus der Gröſsere zweimal,
Wenn auch die böse Kritik dieses wie alles benagt.
Aus Thessalonich schreibt Paulus der Kleinere heute. —
Für ein kanonisches Werk kommen wir leider zu spät.

Galatien und Phrygien, um die dort bestehenden Gemeinden zu stärken, und weiter nach Ephesus, wo er zwei Jahre und drei Monate verweilte. Dort scheinen die Verhältnisse trotz dem vorherigen Wirken des Aquila und anderer noch sehr wenig vorbereitet gewesen zu sein. Zunächst gelang es dem Paulus nur, in Nachbildung des Verfahrens Jesu, zwölf Jünger aus Johannesjüngern zu Jesusjüngern zu machen. Nach diesem ersten Erfolge lehrte er drei Monate lang in der Synagoge, fand aber so starken Widerspruch, dafs er mit seinen Anhängern dieselbe verliefs und die Schule (σχολή) eines gewissen Tyrannos zum Mittelpunkte seiner Wirksamkeit machte. Hier gewann er während der übrigen beiden Jahre unter Juden und Griechen einen grofsen Anhang. Eine neue Störung drohte, als der Goldschmied Demetrius, welcher silberne Modelle des Tempels der Artemis verfertigte, durch die Predigt von dem Gott, der nicht in Tempeln wohnt, sein Gewerbe gefährdet sah. Er erregte in Verein mit seinen Handwerksgenossen einen Volksaufstand, welcher von dem Stadtsekretär (γραμματεύς) durch gütiges Zureden nur mit Mühe gedämpft wurde. Welche Rolle Paulus dabei spielte, ist nicht klar. Nach der Apostelgeschichte sollen die ihm wohlwollenden höhern Beamten ihn zurückgehalten haben, sich unter die aufgeregte Volksmenge zu begeben. Paulus selbst aber erwähnt (1. Kor. 15,32), dafs er in Ephesus mit den wilden Tieren gekämpft habe (ἐθηριομάχησα). Da bei einem römischen Bürger von einer Verwendung in Gladiatorenkämpfen keine Rede sein kann, so scheint er mit diesem etwas hyperbolischen Ausdruck nur sein Ankämpfen gegen den Aufruhr der tobenden Volksmenge zu bezeichnen, in welchen er mehr verstrickt gewesen sein mag, als es nach der Darstellung der Apostelgeschichte den Anschein hat.

Aus dem mehrjährigen Aufenthalt des Apostels zu Ephesus stammen nach wahrscheinlicher Annahme zwei seiner wichtigsten Briefe, der an die Galater und der erste Brief an die Korinther.

Die Gemeinde in Galatien (fraglich, ob in dessen Hauptstadt, dem durch den Kybelekult berühmten Pessinus) war von Paulus auf der zweiten Missionsreise begründet und auf

der dritten neu gestärkt worden. Sie bestand vorwiegend aus Heidenchristen. Nachdem aber Paulus sie verlassen hatte, um nach Ephesus zu gehen, waren unter den Galatern judenchristliche Parteigänger aufgetreten, welche das Gewissen der Gemeinde verwirrten, indem sie die Notwendigkeit der Beschneidung behaupteten und das Ansehen des Apostels Paulus zu untergraben suchten. Gegen beides wendet sich der Galaterbrief, indem er den Unterschied zwischen dem mosaischen Gesetze und der evangelischen Freiheit mit Schärfe auseinandersetzt und dabei höchst wertvolle Mitteilungen über Pauli Vorleben und sein Verhältnis zu den übrigen Aposteln macht.

Auch der erste Brief an die Korinther ist in Ephesus wahrscheinlich gegen Ende des Aufenthalts dort geschrieben worden im Verfolge eines vorhergegangenen, aber verlorenen Briefwechsels zwischen Paulus und den Korinthern. Unter diesen waren Spaltungen eingetreten, indem die von Paulus Bekehrten sich nach ihm nannten, andere nach dem die christliche Lehre mit gröfserer Beredsamkeit vertretenden Apollôs, noch andere nach Petrus, wahrscheinlich weil sie mit ihm und seiner Partei den Genufs des Opferfleisches verwarfen, noch andere endlich nach Christus, vermutlich weil sie die im Schwange gehenden Gnadengaben, wie Zungenreden und Prophezeien, seiner unmittelbaren Eingebung zu verdanken glaubten. Demgegenüber mahnt der Apostel zur Eintracht und stellt in dem wundervollen dreizehnten Kapitel die Liebe hoch über alle andern Betätigungen der christlichen Gesinnung. Daneben geben ihm Unzucht und Schwelgerei, wie sie in der reichen und üppigen Stadt herrschten, Anlafs, seine Ansichten über das eheliche und das bei der Nähe des Weltendes vorzuziehende ehelose Leben zu entwickeln, sowie auch, gegenüber der bei den Liebesmahlen eingerissenen Unordnung, die wahre Bedeutung des Abendmahls zu erörtern und den aufgekommenen Zweifeln über die Auferstehung der Toten durch Hinweisung auf Jesu Auferstehung nachdrücklich zu begegnen.

Von Ephesus wandte sich der Apostel nach Norden und gelangte auf dem Landwege (wie der hier sehr ungenügende Bericht der Apostelgeschichte vermuten läfst) nach Mazedonien

und von dort nach Hellas, wo er drei Monate verweilte, wahrscheinlich in Korinth. Vorher aber schrieb er aus Mazedonien, mutmafslich aus Philippi, den zweiten Brief an die Korinther, welcher bei seiner etwas ungeordneten Darstellung den Eindruck macht, dafs er unter Störungen auf der Reise verfafst wurde, und eine sehr gedrückte Stimmung verrät. Zu dieser trugen nicht wenig bei die Nachrichten aus Korinth, wo, wie es scheint, „falsche Apostel und trügliche Arbeiter“ (2. Kor. 11,13) geschäftig waren, das Ansehen des Paulus herabzusetzen. Den Höhepunkt des Briefes bildet die Selbstverteidigung, welche der Apostel 2. Kor. 11,22—28 ihrem Treiben entgegensetzt: „Sie sind Ebräer, ich auch. Sie sind Israeliter, ich auch. Sie sind Abrahams Samen, ich auch. Sie sind Diener Christi (ich rede törlich), ich bin wohl mehr. Ich habe mehr gearbeitet, ich habe mehr Schläge erlitten, ich bin öfter gefangen, oft in Todesnöten gewesen. Von den Juden habe ich fünfmal empfangen vierzig Streiche weniger einen. Ich bin dreimal gestäupt, einmal gesteinigt, dreimal habe ich Schiffbruch erlitten, Tag und Nacht habe ich zugebracht in der Tiefe (des Meeres). Ich habe oft gereiset, ich bin in Fährlichkeit gewesen zu Wasser, in Fährlichkeit unter den Mördern, in Fährlichkeit unter den Juden, in Fährlichkeit unter den Heiden, in Fährlichkeit in den Städten, in Fährlichkeit in der Wüste, in Fährlichkeit auf dem Meer, in Fährlichkeit unter den falschen Brüdern, in Mühe und Arbeit, in viel Wachen, in Hunger und Durst, in viel Fasten, in Frost und Blöfse, ohne was sich sonst zuträgt, nämlich, dafs ich täglich werde angelaufen und trage Sorge für alle Gemeinden.“

Neben den äufsern Drangsalen, von welchen diese Stelle Zeugnis gibt, wurde dem Apostel Paulus sein tapferes Wirken noch erschwert durch ein körperliches Leiden, auf welches er wiederholt anspielt. So redet er Gal. 4,14 von den Anfechtungen, die er leide nach dem Fleische, und sagt am Schlusse des Briefes 6,17: „Hinfort mache mir niemand weiter Mühe; denn ich trage die Malzeichen des Herrn Jesu an meinem Leibe.“ Noch etwas deutlicher redet er darüber 2. Kor. 12,7—9: „Auf dafs ich mich nicht der hohen Offenbarung überhebe, ist mir gegeben ein Pfahl ins Fleisch, nämlich des Satans

Engel, der mich mit Fäusten schlage, auf dafs ich mich nicht überhebe. Dafür ich dreimal den Herrn geflehet habe, dafs er von mir wiche. Und er hat zu mir gesagt: Lafs dir an meiner Gnade genügen, denn meine Kraft ist in den Schwachen mächtig."

Während seines mehrmonatlichen Aufenthalts in Korinth hat der Apostel Paulus allem Anschein nach den wichtigsten seiner Briefe, den an die Römer, verfafst und durch Phöbe, eine Christin aus dem benachbarten Kenchreä, übersandt. Wann und wie die Christengemeinde in Rom entstanden war, ist nicht bekannt. Vielleicht war von Antiochien in Zusammenhang mit den Handelsverbindungen dieser Stadt mit Rom die Saat des Christentums dorthin importiert worden, jedenfalls vor dem die Juden aus Rom verbannenden Edikt des Kaisers Claudius (oben S. 189), dessen Datum wir leider nicht kennen. (Nach Orosius ad paganos 7,6,15 soll es im neunten Jahre des Claudius, also 50 p. C. gewesen sein.) Paulus spricht in dem Briefe die Hoffnung aus, auf einer Reise nach Spanien die Brüder in Rom begrüfsen zu können, eine Hoffnung, welche einige Jahre später, als er als Gefangener nach Rom deportiert wurde, in anderer Weise in Erfüllung ging, als er es erwartet hatte. Im übrigen enthält dieser Brief, da die Empfänger dem Apostel noch unbekannt waren, weniger persönliche Herzensergüsse als die Briefe an die Galater und Korinther; um so wichtiger ist er für das Lehrsystem des Apostels, einerseits voll von psychologischen Tiefblicken, andererseits aber reich an fast unerträglichen Härten, wie sie neben der auch hier stark hervortretenden rabbinisierenden Methode besonders entspringen aus dem Zusammenstofs der sehr richtigen ethischen Erkenntnisse des Apostels mit seinem althebräischen Theismus.

Von Korinth wollte Paulus zu Schiff nach Syrien fahren, änderte aber, da er Grund hatte, Nachstellungen von den Juden zu fürchten, diesen Plan und zog, von mehrern Begleitern umgeben, nach Philippi. Für die weitere Reise von dort bis nach Jerusalem ist in die Apostelgeschichte (Apostelgesch. 20,5—21,17) das Reisejournal eines Augenzeugen eingelegt, welches Troas, Assos, Mitylene, Chios, Samos, Milet, Kos,

Rhodos, Patara, Tyros, Ptolemais und Cäsarea als Stationen verzeichnet und berichtet, wie der Apostel die Ältesten der Gemeinde von Ephesus nach Milet beschied, um in längerer Rede von ihnen Abschied zu nehmen. Diese Rede, so gehaltvoll sie ist, macht doch mit ihren allzudeutlichen Anspielungen auf das bevorstehende Schicksal des Apostels und mit den zahlreichen Reminiszenzen an Stellen paulinischer Briefe, auf denen eben ihre Schönheit beruht, den Eindruck, erst hinterher, sei es von dem Augenzeugen oder einer andern Hand, komponiert worden zu sein.

In dem Maſse wie Paulus durch sein Wirken unter den Heiden in Kleinasien, Mazedonien und Griechenland Erfolge errungen hatte und berühmt geworden war, muſste auch der Haſs der Juden gegen ihn, der die Beschneidung mitsamt dem mosaischen Gesetze für antiquiert erklärte, sich steigern, und es war für ihn kein geringes Wagnis, auf das Pfingstfest 58 p. C. nach Jerusalem zu gehen. Schon von Korinth aus hatte er die Römer ermahnt, für ihn zu beten, „auf daſs er errettet werde von den Ungläubigen in Judäa" (Röm. 15.31), hatte auch aus Furcht vor den Nachstellungen der Juden von Korinth aus den Seeweg vermieden und den Umweg über Mazedonien gewählt. Auch in Milet mag er seinen trüben Ahnungen Worte geliehen haben, und kaum war er in Tyros ans Land gestiegen, als die Brüder ihn vor den Gefahren einer Reise nach Jerusalem warnten. Auch der aus Judäa kommende und mit Paulus in Cäsarea zusammentreffende Agabus brauchte eben kein groſser Prophet zu sein, um dem Paulus die Gefahren, welche seiner warteten, nach Art der alten Propheten durch eine drastische Manipulation vorauszusagen. Den in Jerusalem wohnenden Christen konnte die Erbitterung nicht unbekannt sein, welche unter den Juden gegen Paulus bestand, und so war es mindestens höchst unklug und zeugte von geringer Welterfahrung, als der alte Jacobus ihm riet, sich im Tempel einer Reinigungszeremonie zu unterwerfen. Vier arme Teufel von Judenchristen hatten ein Nasiräatsgelübde unternommen, welches darin bestand, daſs man für eine bestimmte Zeit sich berauschender Getränke enthielt und das Haar wachsen lieſs, welches erst am Schluſs des Gelübdes

im Tempel vom Priester abgeschnitten und dem Herrn geweiht wurde, wobei zugleich ein Lamm als Brandopfer, ein Schaf als Sündopfer und ein Widder als Dankopfer sowie verschiedene Ölkuchen und Ölfladen darzubringen waren. Da die Sache ziemlich kostspielig war, so sollte Paulus, um seine Anhänglichkeit an das Judentum zu dokumentieren, auf den Rat des Jacobus sich, was gesetzlich zulässig war, den vier armen Nasiräern für die Dauer ihres Gelübdes anschliefsen und die Kosten für sie tragen, wozu dann wohl ein Teil der in Mazedonien und Griechenland gesammelten Liebesgaben verwendet werden mochte. Paulus, der bei eiserner Festigkeit in Verfolgung seines Hauptzweckes doch in allem Nebensächlichen äufserst tolerant und gefügig, der den Juden ein Jude und den Griechen ein Grieche war, unterzog sich um des lieben Friedens willen dieser Zeremonie, und das war sein Verderben. Man entdeckte ihn im Tempel, behauptete fälschlich, er habe einen Griechen mit sich in den Tempel genommen, zerrte ihn auf die Strafse, und er wäre von der wütenden Volksmenge gelyncht worden, hätte nicht zum Glück die römische Miliz interveniert und ihn durch den schreienden und tobenden Pöbelhaufen hindurch auf den Armen in das bei der Burg Antonia befindliche Feldlager getragen und vor den Militärtribunen gebracht. Da Claudius Lysias, der Tribun der in Jerusalem liegenden Kohorte, angesichts der heftigen Anklagen des Volkes und seiner Leiter gegen einen Mann, an dem er keine Schuld finden konnte, sich nicht zu raten wufste, auch von einer Verschwörung zu dem Zwecke, Paulum hinterlistig zu töten, gemunkelt wurde, liefs er den Gefangenen bei der Nacht unter sicherm Geleite nach Cäsarea zum Prokurator Felix bringen, welcher, obwohl nur ein Freigelassener des Kaisers Claudius, durch dessen Gunst seine verantwortungsvolle Stelle im Jahre 52 p. C. erlangt hatte und seitdem bis zu seiner Abberufung im Jahre 60, wie Tacitus berichtet (oben S. 163), „in jeder Art von Grausamkeit und Habgier das ihm verliehene Herrscherrecht mit sklavischer Gesinnung ausübte“. In seiner Behandlung des Paulus treten diese Charakterzüge, abgesehen davon, dafs er vielleicht Geld von ihm für seine Freilassung erwartete, nicht hervor. Er wies eine fünf Tage

später ankommende Deputation der Jerusalemer Juden bis auf die Zeit ab, wo er den Lysias verhört haben würde, liefs zusammen mit seinem Weibe Drusilla, welche eine Jüdin war, den Apostel wiederholt sich vorführen und behielt ihn während der zwei letzten Jahre seiner Prokuratur in milder Haft, welche es den Freunden des Gefangenen ermöglichte, ungehindert mit ihm zu verkehren. Bei seiner Abberufung, wahrscheinlich im Jahre 60, übergab er, um die Juden, welche eine Anklage gegen ihn beim Kaiser Nero in Rom vorbereiteten, nicht noch mehr gegen sich aufzubringen (Apostelgesch. 24,27), den Apostel seinem Nachfolger, dem rechtlich gesinnten, sein schweres Amt mit einer etwas pedantischen Beamtentreue verwaltenden Porcius Festus. Sobald dieser nach Jerusalem kam, erneuerten die Juden ihre Anklagen gegen Paulus. Festus beschied sie nach Cäsarea. Als sie dort erschienen, ihre Anklagen wiederholten, und Festus vorschlug, die Verhandlung vor dem Synedrium in Jerusalem vorbehaltlich seiner Entscheidung führen zu lassen, lehnte dies Paulus mit Berufung auf sein römisches Bürgerrecht ab, worauf Festus mit bureaukratischer Korrektheit entschied: „Auf den Kaiser hast du dich berufen, zum Kaiser sollst du ziehen.“* Auch ein Verhör des Apostels in Gegenwart des Königs Agrippa und der ihn begleitenden Berenike, welches beider Herzen für den Apostel gewann, konnte an dieser Entscheidung nichts mehr ändern; es war beschlossene Sache, den Apostel behufs seiner Verantwortung nach Rom zu senden. Man war in Cäsarea froh, in dieser schwierigen Sache einen gangbaren Ausweg gefunden zu haben.

Aus seiner Gefangenschaft schrieb Paulus, zweifelhaft, ob teilweise noch aus Cäsarea oder schon aus Rom, die vier Briefe an den Philemon, die Kolosser, Epheser und Philipper, deren Echtheit freilich nicht durchweg gesichert ist.

* Vgl. Mommsen, Römisches Strafrecht, S. 243: „Bei dem Kapitaldelikt hat der Statthalter nach Feststellung einer derartigen Anschuldigung sich der formalen Urteilsfällung zu enthalten und den Angeschuldigten an die allein zur Fällung eines Todesurteils über den römischen Bürger kompetenten hauptstädtischen Gerichte, insonderheit das Kaisergericht zu verschicken.“

Unzweifelhaft, wenn auch nicht unbezweifelt, echt ist der reizende kleine Brief an den Philemon, einen wohlhabenden Bürger aus Kolossä, der, wahrscheinlich in Ephesus, von Paulus für das Christentum gewonnen worden war. Diesem war ein Sklave, namens Onesimos, entlaufen, welcher des kümmerlichen Lebens in der Freiheit so überdrüssig geworden war, dafs er sich nach dem stets gedeckten Tische seines Herrn zurücksehnte. In seiner Not wandte er sich an Paulus, der ihn bekehrte und ihn als einen Bruder in Christo durch Tychikos an seinen Herrn .mit diesem nicht ohne einen Anflug von Humor geschriebenen Begleitschreiben zurücksandte, welches nicht nur auf den milden, versöhnlichen Sinn des Apostels ein schönes Licht wirft, sondern auch für die sich vorbereitende Stellung des Christentums zur Sklaverei von Bedeutung ist.

Mit derselben Gelegenheit wie das Schreiben an Philemon sandte Paulus durch Tychikos auch den Brief an die Kolosser, eine junge Christengemeinde, welche dem Apostel persönlich unbekannt war, da er bei seiner Reise durch Phrygien das etwa 200 Kilometer östlich von Ephesus liegende Kolossä nicht besucht zu haben scheint. Wenn in diesem Briefe im Vergleich mit den frühern die Christologie des Paulus eine Erweiterung erfahren hat, welche sich schon der des vierten Evangeliums annähert, so liegt in dieser Fortentwicklung, da sie durchaus in der Richtung des paulinischen Denkens sich bewegt, kein ausreichender Grund dafür, diesen kurzen, aber wertvolle Gedanken enthaltenden Brief dem Paulus abzusprechen.

Bedenklicher steht vor dem Forum der neuern Kritik die Sache des Briefes an die Epheser. Sehr auffallend und ohne Beispiel in der Briefliteratur des Paulus ist zunächst die starke Abhängigkeit dieses Briefes in Gedankengang und Wortlaut von dem Kolosserbrief, nur dafs dessen Gedanken hier weiter, um nicht zu sagen breiter, 'ausgeführt werden. Möglich wäre allerdings, dafs der Apostel, wie es uns allen begegnet, in zwei zu gleicher Zeit geschriebenen Briefen dieselben Gedanken und Wendungen wiederholt hätte, um sie an verschiedene Empfänger zu richten. Aber wer sind diese

Empfänger? Als solche nennt der Brief nicht nur in der apokryphen Unterschrift, sondern auch im ersten Verse des Textes selbst die Epheser; aber wenn man die oben besprochenen nahen Beziehungen des Apostels zu der Gemeinde zu Ephesus erwägt, so sollte man, wie es so schön in den Korintherbriefen hervortritt, auch hier eine nähere Bezugnahme auf das persönliche Verhältnis des Apostels zu der Gemeinde von Ephesus und den dort gemachten Erfahrungen erwarten und nicht bloſse Allgemeinheiten, wie sie an jede christliche Gemeinde gerichtet werden konnten. Dazu kommt, daſs der Brief nur Heidenchristen im Auge zu haben scheint, während in Ephesus doch auch die Judenchristen einen erheblichen Prozentsatz der Gemeinde bildeten. Dies scheint man schon im Altertum gefühlt zu haben, daher manche Handschriften die Worte I, 1 ἐν Ἐφέσῳ auslassen, wodurch aber das vorhergehende τοῖς οὖσι unerklärbar sein würde. Anerkannt aber muſs werden, daſs dieser Brief durchaus in paulinischem Geiste geschrieben ist, welcher hier bestimmter und deutlicher als in manchen andern Briefen zum Ausdruck kommt. Daher muſs dieser Brief, wenn nicht den Paulus selbst, jedenfalls eine ganz unter dem Einflusse seiner Denkungsart stehende Persönlichkeit zum Verfasser haben und kann ohne Bedenken bei Darstellung der Weltanschauung des Apostels mitbenutzt werden.

Nicht so ergiebig an dogmatischen Aufschlüssen wie der Epheserbrief, aber um so reicher an Mitteilungen über Gemütsstimmung und äuſsere Lage des Apostels ist der sicher aus Rom geschriebene Brief an die Philipper, dessen Überbringer Epaphroditus von Philippi mit einer Unterstützung zu dem gefangenen Apostel gesandt worden war und mit diesem Briefe nach Philippi zurückkehren sollte. Bei aller Bereitwilligkeit zu sterben und bei Christo zu sein, hegt Paulus dennoch die Hoffnung, freigelassen zu werden und seine Freunde in Mazedonien wiederzusehen. Für seine Anschauungen aber ist es sehr bedeutsam, daſs er 2,12—13 die Philipper auffordert, ihre Seligkeit mit Furcht und Zittern zu schaffen, und als Begründung scheinbar unlogisch hinzufügt: „Denn Gott ist es, der in euch wirket beide, das Wollen und das Vollbringen.“

Der Brief an die Philipper ist das letzte Dokument, welches wir von der Hand des Apostels besitzen, denn die sogenannten Pastoralbriefe, die beiden Briefe an Timotheus, welche an diesen nach Ephesus, und der Brief an Titus, welcher an denselben nach Kreta, beide als Organisatoren der dort befindlichen Gemeinden, gerichtet sind, lassen sich auf keine Weise in das uns bekannte Schema des Lebens des Apostels einreihen, setzen zudem eine Entwicklung dieser Gemeinden, sowie ein Eindringen judenchristlicher und sogar gnostischer Häretiker voraus, wie es beides erst nach längerm Bestande der Gemeinden möglich war. Können daher auch diese drei Briefe nicht dem Paulus selbst zuerkannt werden, so sind sie doch aus seiner Schule hervorgegangen, mögen vielfach auf mündliche oder schriftliche Äufserungen des Apostels zurückgehen und sind in jedem Falle wertvolle Zeugnisse für das geistige Leben in den ersten Christengemeinden. Dafs man aber diese Dokumente in der Form abfafste, als seien sie von Paulus selbst geschrieben, und sie mit allerlei Reminiszenzen an sein Wirken und das seiner Mitarbeiter ausstattete, ist als ein Akt der Pietät gegen den grofsen Lehrer aufzufassen und nicht mit dem gehässigen Namen einer Fälschung zu belegen, denn das Altertum dachte und empfand wie in vielen andern Fällen so auch in diesem Punkte anders, als wir im Zeitalter der kritischen und hyperkritischen Epigonen zu denken und zu empfinden gewohnt sind.

Aus dem Leben des Apostels Paulus bleibt uns nur noch übrig, seine Reise von Cäsarea nach Rom als römischer Gefangener zu betrachten, welche die letzte Reise in seinem tatenreichen Leben werden sollte und über die wir in den beiden letzten Kapiteln der Apostelgeschichte den auch für die Kenntnis des antiken Seewesens höchst wertvollen Bericht eines Augenzeugen besitzen.

Im Spätsommer wahrscheinlich des Jahres 61 wurde Paulus mit mehrern andern Gefangenen dem Centurio Julius, welcher dem Apostel wohlwollte, übergeben, und begann die Reise auf einem Schiff aus Adramyttium in Mysien, welches die Reisenden nur ein Stück des Weges bringen konnte, vermutlich weil es auf der Heimreise nach Mysien begriffen war.

Die Fahrt ging zunächst nach Sidon, wo es dem Paulus vergönnt war, einige Zeit seine Freunde zu besuchen, dann zwischen Cypern und Cilicien durch nach Myra in Lykien. Hier wurden die Gefangenen auf ein anderes Schiff verladen, welches von Alexandria kam und nach Italien fahren wollte. Das Schiff war mit Waren und Menschen gefüllt; aufser der Bemannung befanden sich an Bord eine Abteilung römischer Soldaten, sodann Paulus mit den übrigen Gefangenen und wohl auch noch andere Reisende, namentlich auch solche, welche freiwillig dem Apostel das Geleit nach Rom gaben, im ganzen 276 Seelen. Infolge widriger Winde ging die Fahrt nur langsam vonstatten, und die Zeit der Äquinoktien (der νηστεία, des Fastens am grofsen Versöhnungstage) war schon vorüber, als das Schiff endlich Kreta erreichte und in einen kleinen Hafen an der Südseite der Insel östlich vom Vorgebirge Matala einlief, welcher wahrscheinlich euphemistisch damals wie heute noch den Namen Καλοὶ λιμένες, „Schöner Hafen", führte. Paulus riet, hier zu überwintern, aber der Kapitän fand die Bucht nicht dazu geeignet und hoffte bei dem herrschenden Südwind noch den Hafen der Stadt Phoinix (vielleicht des heutigen Lutro) im Westen der Südseite Kretas zu erreichen. Aber nach begonnener Fahrt schlug der Wind um nach Nordost und wurde so stürmisch, dafs man anfing die Herrschaft über das Schiff zu verlieren; mit Mühe gelang es zwischen Kreta und der kleinen Insel Klauda (jetzt Gavdos) das am Schiff angebundene Rettungsboot heraufzuziehen, dann trieb das Schiff, vom Sturme gejagt, nach Südwesten, und man reffte die Segel, da man fürchten mufste, auf die Σύρτις, die Sandbänke der afrikanischen Küste, getrieben zu werden. Vierzehn Tage und Nächte seit der Abfahrt von Kreta war das Schiff ein Spiel des Sturmes und der Wellen, alle glaubten sich verloren, aber Paulus, gehoben durch die moralische Kraft, welche sich ihm als eine göttliche Erscheinung darstellte, sprach den Mitreisenden Mut ein, begann vor ihren Augen zu essen und ermunterte sie, seinem Beispiel zu folgen. In der vierzehnten Nacht wurde man durch Lotung die Nähe eines Landes gewahr und warf die Anker aus, um nicht auf den Strand geworfen zu werden. Bei Tagesanbruch sah man

Land vor sich und eine Bucht, welche man nach Kappung der Anker und Losbindung des Steuerruders durch Segeln zu erreichen hoffte. Aber der Wind trieb das Schiff auf eine vorspringende Landzunge, auf welcher das Vorderteil strandete, während das Hinterteil durch die Gewalt der Wellen abbrach. Der Absicht, die Kriegsgefangenen zu töten, weil man einen Fluchtversuch befürchtete, widersetzte sich der Centurio, um Paulum zu retten, und erlaubte den des Schwimmens Kundigen ans Land zu schwimmen, während die übrigen sich auf Planken und andern Schiffstrümmern retteten, so dafs, während das Schiff selbst ein Raub der Wellen wurde, alle Mitreisenden unversehrt ans Land gelangten. Von den Bewohnern der Insel Malta, denn an dieser waren sie gescheitert, wurden die von Entbehrung, Kälte und Nässe erschöpften Schiffbrüchigen freundlich aufgenommen und gepflegt, und Paulus wufste sich während des dreimonatlichen Aufenthalts auf der Insel der Kranken anzunehmen und durch Gebet und ermutigenden Zuspruch ihre Genesung zu befördern. Als die bessere Jahreszeit eingetreten war, wurden die Gefangenen auf einem alexandrinischen Schiffe über Syrakus und Rhegium in glücklicher und schneller Fahrt nach Puteoli gebracht, von wo sie nach siebentägigem Aufenthalt und Verkehr mit den auch dort schon angesiedelten Christen wahrscheinlich zu Lande auf der Via Appia nach Rom gelangten. Die römischen Christen kamen dem Paulus teils bis *Forum Appium*, teils bis *Tres Tabernae*, etwa eine Tagereise weit von Rom, entgegen. Nach der Ankunft in Rom wurden die Gefangenen von dem sie führenden Centurio Julius dem στρατοπεδάρχης (dem *praefectus praetorio* oder, wie Mommsen will, dem *princeps castrorum peregrinorum*) übergeben, welcher dem Paulus gestattete, unter Bewachung durch einen Soldaten ἐν ἰδίῳ μισθώματι, d. h. in einer gemieteten Privatwohnung, die Zeit seines Verhörs abzuwarten. Über das, was uns am meisten interessieren würde, über den Verkehr mit der römischen Christengemeinde, an welche Paulus drei Jahre vorher seinen Römerbrief gerichtet hatte, sagt die Apostelgeschichte bedauerlicherweise nichts, hingegen wird weitläufig über sein Auftreten in der jüdischen Gemeinde in Rom berichtet, welches ganz nach dem üblichen

Schema verläuft: der Apostel verkündet Jesum als den Messias, einige stimmen ihm zu, andere widersprechen, und Paulus beklagt ihre Verstocktheit. Auffallend ist, was die Juden zu Paulus 28,22 über die Christensekte äufsern: περὶ μὲν γὰρ τῆς αἱρέσεως ταύτης γνωστόν ἐστιν ἡμῖν ὅτι πανταχοῦ ἀντιλέγεται. Aus diesen Worten scheint hervorzugehen, dafs zwischen den Juden und den Christen in Rom keine nähere Beziehung bestand, wahrscheinlich weil der Christenglaube vorbehaltlich einer entgegengesetzten Entscheidung des Kaisers noch als eine *religio illicita* galt, daher seine Anhänger Grund hatten, sich in der Stille zu halten. Hierauf scheinen auch die Worte 28,30 zu deuten, καὶ ἀπεδέχετο πάντας τοὺς εἰσπορευομένους πρὸς αὐτόν, welche besagen, dafs Paulus nur bei den Juden, nicht aber bei den Christen in öffentlicher Versammlung auftrat, sondern die Besuche der letztern nur in seiner Privatwohnung empfing, wo es ihm dann möglich war, mit allem Freimut zu reden. Dieser Zustand währte, wie aus dem Aorist in den Worten ἔμεινε διετίαν ὅλην hervorgeht, zwei Jahre und nicht länger; diese genaue Zeitbestimmung hätte der Verfasser nicht geben können, wenn er nicht auch gewufst hätte, was nachher geschehen, was aus Paulus nach Ablauf dieser zwei Jahre geworden war. Unbegreiflicherweise hat es uns der Berichterstatter verschwiegen, und wir sind auf die Vermutungen angewiesen, welche sich aus dem Philipperbrief und den allgemeinen Zeitverhältnissen ergeben. Im Brief an die Philipper zeigt sich der Apostel bereit zu sterben (1,23) und das Leiden Christi auch an sich zu erdulden (3,10), über sein Schicksal ist er noch in Ungewifsheit (2,23), düstere Ahnungen erfüllen ihn (2,17), aber gleichwohl spricht er zuversichtlich die Hoffnung aus, freigesprochen zu werden und seine Freunde wiederzusehen; 1,25: „In guter Zuversicht weifs ich, dafs ich bleiben und bei euch bleiben und bei euch allen sein werde, euch zur Förderung und zur Freude des Glaubens“; 2,24: „Ich vertraue aber in dem Herrn, dafs auch ich selbst schier kommen werde.“ Diese Hoffnungen sollten sich nicht erfüllen.

Im Monat Juli des Jahres 64 brach der grofse Brand von Rom aus; Nero schob, um den Verdacht von sich abzuwälzen, die Schuld auf die Christen; eine furchtbare Christenverfolgung

brach aus und allem Anscheine nach ist ihr auch der Apostel Paulus zum Opfer gefallen. Was von einer Freisprechung, Reise nach Spanien und abermaligen Gefangenschaft von Spätern erzählt wird, beruht auf einer falsch gedeuteten rhetorischen Floskel des Clemens Romanus und vagen Vermutungen späterer Schriftsteller. Dafs Paulus aus der beglaubigten Geschichte plötzlich, wie in einer Versenkung, verschwindet, erklärt sich, wenn er mit vielen andern Christen der Wut des aufgereizten Pöbels erlegen ist. Hätte er diese Katastrophe überlebt, so würde das weitere Wirken eines Mannes von seiner Berühmtheit ganz andere Spuren in der geschichtlichen Erinnerung hinterlassen haben.

Drei Züge sind es, welche in dem Charakter des Apostels Paulus besonders hervortreten und ihm sein eigentümliches Gepräge geben: Zunächst eine ungemeine Lebhaftigkeit des Geistes, welche ihn nicht nur befähigte, die Eindrücke der Aufsenwelt mit gröfster Empfänglichkeit aufzunehmen und in sich zu verarbeiten, sondern sich gelegentlich auch in offenbarenden Träumen äufserte, ja sogar Visionen und ekstatische Zustände bei ihm veranlafste. Mit dieser geistigen Beweglichkeit verband der Apostel eine grofse Beharrlichkeit des Willens, welche sich durch kein Hindernis beirren und abhalten liefs, den vorgesetzten Zweck mit Einsetzung der ganzen Persönlichkeit und bis zur Aufopferung derselben zu verfolgen. Diese unbeugsame Festigkeit in Durchführung seiner Lebensaufgabe war bei Paulus gepaart mit einer seltenen Milde, Duldsamkeit und Nachgiebigkeit in allem, was er für nebensächlich hielt, er war den Juden ein Jude und den Griechen ein Grieche (1. Kor. 9,20); er hatte kein Bedenken gegen das Essen von Fleisch, selbst wenn es von einem Götzenopfer herrührte, wollte aber lieber für sein ganzes Leben auf Fleischessen verzichten, als dafs er dadurch bei dem schwächern Bruder Anstofs erregte. In dieser Akkommodationsfähigkeit seiner Natur bildet Paulus den gröfsten Gegensatz und damit zugleich die für den Fortgang des Christentums notwendigste Ergänzung zu dem Charakter Jesu. Wenn Jesus seine Forderungen ohne Rücksicht auf die bestehenden Verhältnisse kühn und schroff aufstellte und dadurch im höchsten Grade fähig war, den

Menschen das Neue zu geben, nicht aber ihm bei denselben Eingang zu verschaffen, so war für diese letztere Aufgabe der Apostel Paulus, vermöge seiner Anpassung an die äufsern Umstände, im höchsten Grade die geeignete und berufene Persönlichkeit. Beider Schicksal nahm die entscheidende Wendung in Jerusalem, und beide fielen den entgegengesetzten Grundeigenschaften ihres Charakters zum Opfer: Jesus führte durch sein schroffes Auftreten seinen Untergang herbei, Paulus geriet durch sein gefügiges Eingehen auf Vorurteile, welche er für sich selbst längst überwunden hatte, in eine Gefangenschaft, aus der er nicht mehr frei werden sollte.

Tabelle zum Leben des Apostels Paulus.

p. C.	
10—17 (?)	Paulus (Saulus), geboren zu Tarsus in Cilicien, aus dem Stamme Benjamin, als römischer Bürger.
	Studiert unter Gamaliel in Jerusalem.
37	Bekehrung (ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί). Zieht sich nach Arabien in die Einsamkeit zurück. Von dort Rückkehr nach Damaskus.
40	(μετὰ ἔτη τρία) Reise nach Jerusalem, wo er Petrus und Jacobus besucht und 15 Tage verweilt.
	Geht von dort nach Syrien und Cilicien.
	Wird von Barnabas nach Antiochien geholt (Apostelgesch. 11,25—26).
44	Hinrichtung des Jacobus. Tod des Agrippa.
45	**Erste Missionsreise** mit Barnabas über Cypern nach Antiochien (in Pisidien), Ikonium, Lystra, Derbe und zurück auf demselben Wege (Apostelgesch. 13—14).
51	Apostelsynode in Jerusalem (Apostelgesch. 15).
52—54	**Zweite Missionsreise** über Derbe und Lystra nach Galatien, Philippi, Thessalonich und **Korinth** ($1\frac{1}{2}$ Jahre; *erster und zweiter Brief an die Thessalonicher*). Zu Schiff nach Ephesus und zurück nach Syrien.
54	Reise nach Jerusalem.
55—58	**Dritte Missionsreise** durch Galatien und Phrygien nach **Ephesus** ($2\frac{1}{4}$ Jahre; *Brief an die Galater, erster Brief an die Korinther*), von dort nach Mazedonien (*zweiter Brief an die Korinther*) und durch Achaia nach Korinth (*Brief an die Römer*). Von dort über Mazedonien, Troas und Milet nach Jerusalem.
58	Zu Pfingsten in Jerusalem gefangen genommen.

58–60	Zweijährige Gefangenschaft zu Cäsarea unter **Felix**.	
61	(Herbst) unter **Festus** nach **Rom**.	*(Briefe an Philemon, die Kolosser, Epheser [?] und Philipper).*
62	(Frühjahr) **Ankunft in Rom**.	
62–64	Gefangenschaft in Rom (ἐν ἰδίῳ μισθώματι).	
64	(Juli) Brand Roms. Christenverfolgung. Pauli Hinrichtung.	

Unecht sind der *erste und zweite Brief an Timotheus* und der *Brief an Titus*, unglaubhaft die Sage von Pauli Befreiung und einer zweiten Gefangenschaft.

2. Philosophische Elemente der Lehre des Apostels Paulus.

a) Das traditionelle Element: der Christus **für** uns.

Der Apostel sagt 1. Kor. 2,10: „Der Geist erforschet alle Dinge, auch die Tiefen der Gottheit.“ Er versteht darunter den Geist Gottes, sofern er sich im Menschen offenbart, während er über die Weisheit dieser Welt eine sehr ungünstige Meinung hat; 1. Kor. 3,19: „Dieser Welt Weisheit ist Torheit bei Gott“; 1. Kor. 2,14: „Der natürliche Mensch aber vernimmt nichts vom Geist Gottes: es ist ihm eine Torheit, und kann es nicht erkennen, denn es mufs geistlich gerichtet sein“; 1. Kor. 1,20: „Wo sind die Klugen? Wo sind die Schriftgelehrten? Wo sind die Weltweisen? Hat nicht Gott die Weisheit dieser Welt zur Torheit gemacht?“ Koloss. 2,8: „Sehet zu, dafs euch niemand beraube durch die Philosophia und lose Verführung nach der Menschen Lehre.“ — Bedürfte es noch eines Beweises, so würden diese Stellen ihn erbringen dafür, dafs Paulus die griechische Philosophie, deren herrlichste Erzeugnisse zu seiner Zeit fertig vorlagen und jedem leicht zugänglich waren, weder näher gekannt, noch auch kennen zu lernen für der Mühe wert gehalten hat. Ein leichter Anflug von stoischem Pantheismus, wie er damals in der Luft lag, läfst sich in der Rede zu Athen (namentlich Apostelgesch. 17,28), deren Authentizität allerdings nicht gesichert ist, auch wohl in Stellen wie Röm. 11,36 verspüren, im übrigen aber kann von einem Einflusse der griechischen Philosophie auf die Gedanken des Apostels Paulus keine Rede sein.

Um so mehr ist sein Denken von der althebräischen und jüdischen Tradition abhängig. Das Alte Testament hat er

nach Messiasverheifsungen fleifsig durchforscht; die unter iranischem Einflusse stehende Fortentwicklung des Judentums in Dämonologie, Auferstehungslehre und Messiaserwartungen hat, wie oben gezeigt wurde, auch er als Pharisäerzögling sich zu eigen gemacht, und auch die schöne und tröstliche Vorstellung der Iranier von den Fravashi's (oben S. 138) scheint, wie bei Jesu (Matth. 18,10), so auch bei Paulus in dem Gedanken von der himmlischen Behausung, mit welcher überkleidet zu werden ihn verlangt (2. Kor. 5,2), nicht undeutlich durchzublicken. Ein drittes traditionelles Element neben diesen althebräischen und iranischen Einflüssen liegt in dem Wenigen, aber sehr Bedeutsamen, was diesem Apostel von dem historischen Leben und Wirken Jesu bekannt gewesen ist. Wer es versuchen wollte, aus den Briefen des Paulus ein Leben Jesu zusammenzustellen, der würde erstaunen über das geringe Material, welches ihm dabei zu Gebote stünde. Es sind immer nur dieselben Gedanken, dafs der Sohn Gottes in Christo Mensch geworden, von den Juden gekreuzigt, von Gott wieder auferweckt worden ist und in nächster Zeit wiederkommen wird, welche den Inhalt der Predigt des Apostels bildeten und in zahlreichen Wendungen sich durch alle seine Briefe durchziehen.

Dieser Tatsache, dafs der allmächtige Gott die Menschen nicht gehindert hatte, an seinem von ihm gesandten Sohne nach qualvollen Martern die schmählichste Todesstrafe zu vollziehen, stand die erste Christenheit, stand vor allem der Apostel Paulus als einer schwer zu begreifenden Fügung gegenüber. Sie wurde für ihn das Problem, zu dessen Lösung die Worte Jesu: „Das ist mein Leib, der für euch gebrochen wird“ (1. Kor. 11,24) die Anleitung gaben. Er fand diese Lösung in der seltsamen Theorie, dafs Gott absichtlich und mit Vorbedacht seinen Sohn in Leiden und Tod hingegeben habe als ein Sühnopfer (ἱλαστήριον, Gnadenstuhl, wie Luther übersetzt, Röm. 3,25), um für die Sünden der ganzen Menschheit Genugtuung zu leisten. Der Stammvater der Menschheit, so gestaltete sich diese Theorie im Geiste des Paulus, der erste Mensch, Adam, hat gesündigt und ist dafür gestorben; diese erste Sünde, als Erbsünde, und mit ihr der Tod, ist „zu allen

Menschen durchgedrungen" (Röm. 5,12); sie sind allzumal Sünder, wie die Erfahrung zeigt (Röm. 3,12), und wie es auch daraus sich ergibt, dafs alle Menschen sterben müssen, welches nicht der Fall sein würde, wenn sie nicht Sünder wären, „denn der Tod ist der Sünden Sold" (Röm. 6,23). Zwar hat Gott den Juden das mosaische Gesetz und den Heiden als Ersatz das Gesetz ihres Gewissens gegeben (Röm. 2,15), beides aber nicht, als wenn sie es zu halten vermöchten, sondern nur, damit sie zur Erkenntnis ihrer Sünde gelangen, „darum, dafs kein Fleisch durch des Gesetzes Werke vor ihm gerecht sein mag, denn durch das Gesetz kommt Erkenntnis der Sünde" (Röm. 3,20). Eine Sühnung der Sünde erfolgt erst durch den Opfertod Jesu und nur für die, welche die Begnadigung im Glauben annehmen; „so halten wir es nun, dafs der Mensch gerecht werde, ohne des Gesetzes Werke, [allein] durch den Glauben" (πίστει δικαιοῦσθαι ἄνθρωπον, χωρὶς ἔργων νόμου, Röm. 3,28), während das Gesetz nur eine vorbereitende Bedeutung hat, nur ein Erzieher oder Zuchtmeister (παιδαγωγός, Gal. 3,24) auf Christum gewesen ist. Die gröfste Schwierigkeit dieser paulinischen Vorstellung liegt darin, dafs die Gnade durch Christum nicht schon immer da war, sondern erst in einem bestimmten Zeitpunkte eingetreten ist, nachdem das Gesetz viele Jahrhunderte vorher gegeben wurde, während man, da der Erlösungsprozefs jeden einzelnen Menschen betrifft, erwarten sollte, dafs jedem Individuum die Erkenntnis der Sünde durch das Gesetz und zugleich die Rechtfertigung durch die Gnade dargeboten werden müfste. Der Apostel hat eben nur den gegenwärtigen Zustand vor Augen, wo Gesetz und Evangelium, Erkenntnis der Sünde und Begnadigung gleichzeitig an jeden Menschen herantreten; was aus all den zwischen Mose und Jesu abgelaufenen Generationen wird, welchen zwar die Erkenntnis ihrer Sünde durch das Gesetz zum Bewufstsein gebracht wurde, aber der allein mögliche Weg zum Heil in Christo versagt blieb, darauf findet sich in der Theorie des Apostels keine befriedigende Antwort.

Hingegen läfst sich gegen die paulinische Rechtfertigungslehre nicht der Vorwurf erheben, dafs sie es den Menschen allzu leicht macht, wenn sie das Heil blofs an die eine

Bedingung des Glaubens knüpft: denn, wenn Paulus das Wort Glaube gebraucht, so versteht er darunter nicht nur (wie der Verfasser des Hebräerbriefes 11,1) ein gläubiges Annehmen äufserer Tatsachen, sondern einen Glauben, wie er ihn selbst besafs, einen lebendigen Glauben, bei welchem Kreuzigung und Auferstehung Jesu das Gemüt so tief ergreifen, dafs sie zur Kreuzigung des eigenen Fleisches und zur Auferstehung in einem neuen Leben werden: Röm. 6,4: „So sind wir ja mit ihm begraben durch die Taufe in den Tod: auf dafs gleich wie Christus ist auferwecket von den Toten, durch die Herrlichkeit des Vaters, also sollen auch wir in einem neuen Leben wandeln.“ Aus einem solchen Glauben folgt, in dem Mafse wie er im Menschen sich lebendig erhält, mit Notwendigkeit das sittliche Wohlverhalten, er ist eine πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη, „ein Glaube, der sich durch die Liebe betätigt“ (Gal. 5,6).

b) Das originelle Element: der Christus **in** uns.

In diese auf althebräischer, jüdischer und historischer Tradition beruhenden Gedanken wie in eine Schale gleichsam eingebettet ist dasjenige, was wir als das originelle Element der Lehre Pauli bezeichnen können, und was sich als die unmittelbare Fortsetzung des gleichnamigen Elements im Gedankenkreise Jesu betrachten läfst, ohne dafs es darum nachweisbar von Jesu übernommen wäre, vielmehr von dem einen wie von dem andern unmittelbar aus der Natur geschöpft sein konnte. Denn das feine moralische Gefühl für den Unterschied des Guten und Bösen, welches wir oben (S. 53) als den die Hebräer vor allen andern Völkern auszeichnenden Charakter hervorhoben, erscheint bei Jesu und Paulo, in welchen beiden der hebräische Genius zum hellsten Bewufstsein über sich selbst und die Welt in betreff des moralischen Empfindens gelangt war, als eine zweifache Erkenntnis, sofern beide grofse Lehrer der Menschheit aus der Betrachtung der sie umgebenden Menschenwelt die Überzeugung von der Unfreiheit des Willens und aus den Tiefen des eigenen Gemüts die Gewifsheit von der Verantwortlichkeit, Imputabilität und folglich Freiheit des Willens schöpften, und diese beiden philosophischen, antinomisch entgegengesetzten Grundlehren

jeder tiefern Ethik schärfer und deutlicher aussprachen, als es je vorher, sei es in der indischen oder griechischen oder auch hebräischen Welt (vgl. jedoch Jerem. 10,23) der Fall gewesen war. Beide, Jesus und Paulus, sind einerseits Anhänger des Determinismus, und beide lassen sich doch dadurch nicht abhalten, andererseits Imperative aufzustellen, welche kategorische heifsen müssen, weil sie, wenn auch (ähnlich wie bei Kant) hin und wieder begleitet von der Aussicht auf künftige Seligkeit oder Verdammnis, doch nicht auf diese gegründet werden, sondern aus den metaphysischen Tiefen des Gemüts als sittliche Forderungen unmittelbar entspringen. Wir haben gesehen, wie diese beiden Fundamentalsätze bei Jesu aus der naiven Göttlichkeit seiner Natur hervorquellen, ohne dafs ein deutliches Bewufstsein ihrer Unvereinbarkeit oder auch nur Gegensätzlichkeit vorhanden gewesen wäre, und haben nunmehr zu zeigen, wie Paulus vermöge der mehr systematischen Anlage seines Geistes eben dieselben beiden ethischen Grundwahrheiten mit einander und mit seinen anderweitigen Anschauungen, nicht immer mit Glück, zu verknüpfen bemüht ist.

Zunächst ist Paulus nicht weniger als Jesus von der empirischen Unfreiheit oder, wie er sich ausdrückt, von der Unmöglichkeit des fleischlichen Menschen, das Gute zu vollbringen, überzeugt; Röm. 7,23: „Ich sehe aber ein ander Gesetz in meinen Gliedern, das da widerstreitet dem Gesetz in meinem Gemüte, und nimmt mich gefangen in der Sünden Gesetz, welches ist in meinen Gliedern.“ Aber diese richtige philosophische Erkenntnis verbindet sich bei Paulus mit dem aus dem Alten Testament überkommenen Theismus. Hier aber wie überall gilt die Formel:

Determinismus + Theismus = Prädestination,

und dementsprechend gibt Paulus an zahlreichen Stellen der Überzeugung Ausdruck, dafs alle, welche der Gnade teilhaft werden, von Anfang an durch Gott dazu vorausbestimmt sind, wie er denn auch von sich selbst erklärt, dafs Gott ihn „von Mutterleibe durch seine Gnade ausgesondert und berufen“ habe (Gal. 1,15). Diese grauenhafte Lehre findet ihren deut-

lichsten, man darf wohl sagen krassesten Ausdruck im neunten Kapitel des Römerbriefes, namentlich in dem Gleichnis von dem Töpfer und seinen Gefäfsen, Röm. 9,21: „Hat nicht ein Töpfer Macht aus einem Klumpen zu machen ein Fafs zu Ehren und das andere zu Unehren?“ 9,16: „So liegt es nun nicht an jemandes Wollen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen.“ Ebenso heifst es noch im Philipperbrief 2,12: „Schaffet, dafs ihr selig werdet mit Furcht und Zittern. Denn Gott ists, der in euch wirket beide, das Wollen und das Vollbringen, nach seinem Wohlgefallen.“ Dafs wir unsere Seligkeit mit Furcht und Zittern schaffen sollen, beruht darauf, dafs Gott allein nach Willkür uns begnadigen oder verdammen kann, und doch ruft der Apostel uns in imperativer Form zu: „Schaffet eure Seligkeit!“, und ähnliche Imperative treten uns aus hundert Stellen seiner Werke entgegen, in welchen der Apostel seine Leser unermüdlich ermahnt und auffordert, das Gute zu tun und das Böse zu meiden. Gilt nicht auch hier der Kantische, von Schiller so glücklich formulierte Satz: „Du kannst, denn du sollst“? Müssen wir nicht, und mufste nicht der Apostel selbst annehmen, dafs diejenigen, an welche er seine Ermahnungen richtet, auch irgendwie imstande sein mufsten, dieselben zu befolgen? — Ehe wir dieser Frage weiter nachgehen, wollen wir die wie bei Jesu, so auch bei Paulo neben seinem Determinismus bestehende imperative Form seiner Ethik noch etwas näher ins Auge fassen.

Was das Gute sei, was wir tun sollen, wissen wir, denn Gott hat es uns offenbart, den Juden durch das Gesetz Mosis, den Heiden durch das in ihren Herzen geschriebene Gesetz des Gewissens. Aber weder von den Juden noch von den Heiden konnte dieses Gesetz befolgt werden, „sintemal es durch das Fleisch geschwächet war (ἠσθένει, unwirksam war, Röm. 8,3)“. Hier wie auch Gal. 3,21 fg. und anderweit begegnen wir der seltsamen Auffassung, dafs das mosaische Gesetz gar nicht gegeben worden sei, um gehalten zu werden, ja dafs der Mensch überhaupt nicht imstande sei es zu halten. Aber alle fünf Bücher Mosis enthalten nichts, was den Menschen etwas Unmögliches zumutete oder von ihnen forderte, und sicherlich wäre das alttestamentliche Gesetz nicht gegeben worden, wenn

es nicht selbst bis zu den minutiösesten Vorschriften herab auch gehalten werden könnte. Aber selbst die pünktlichste Befolgung dieses Gesetzes würde der Apostel für ungenügend erklären, weil er unter dem Worte νόμος nominell das mosaische, auf die Erfüllung äufserer Werke gerichtete Gesetz, in Wahrheit aber das Sittengesetz versteht, welches nicht Legalität, sondern Moralität, nicht nur die guten Werke, sondern auch die gute, d. h. selbstverleugnende („das Fleisch kreuzigende") Gesinnung fordert, welche sich zu geben nicht in der Macht des natürlichen Menschen steht. Darum sagt er Röm. 2,29: „Das ist ein Jude, der inwendig verborgen ist; und die Beschneidung des Herzens ist eine Beschneidung, die im Geist und nicht in Buchstaben geschieht." Wird das jüdische Gesetz so verstanden, so wird es begreiflich, dafs der Apostel es auf dieselbe Linie stellt mit dem Sittengesetze, welches auch den Heiden gegeben ist, „damit, dafs sie beweisen, des Gesetzes Werk sei beschrieben in ihren Herzen, sintemal ihr Gewissen sie bezeuget, dazu auch die Gedanken, die sich unter einander verklagen oder entschuldigen" (Röm. 2,15). Daher bezieht es sich auf beide, Juden wie Heiden, wenn es Röm. 7,22—25 heifst: „Denn ich habe Lust an Gottes Gesetz, nach dem inwendigen Menschen; ich sehe aber ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, das da widerstreitet dem Gesetz in meinem Gemüte, und nimmt mich gefangen in der Sünden Gesetz, welches ist in meinen Gliedern. — Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes? Ich danke Gott durch Jesum Christum!"

Christus also ist es, durch den allein Rettung möglich ist, der Christus, welcher sich dem Apostel in den Einöden Arabiens offenbarte, möglicherweise nicht der, welchen Petrus in Jerusalem verkündigte; darum sagt Paulus 2. Kor. 5,16: „Darum von nun an kennen wir niemand nach dem Fleisch; und ob wir auch Christum gekannt haben nach dem Fleisch, so kennen wir ihn doch jetzt nicht mehr. Darum, ist jemand in Christo, so ist er eine neue Kreatur" (καινὴ κτίσις, derselbe Ausdruck Gal. 6,15; vgl. auch Tit. 3,5 das λοῦτρον τῆς παλιγγενεσίας). An Stellen wie diesen sehen wir, wie als Resultat schwerer innerer Gedankenkämpfe des Apostels Paulus das tiefsinnige Fundamentaldogma des Christentums

sich ans Licht emporwindet; die Lehre von der Wiedergeburt, d. h. die grofse Wahrheit, dafs Heil und Rettung zu erwarten ist nicht von einem blofsen Tun und Lassen, welche nur eine Folgeerscheinung darstellen, sondern von einer völligen Umwandlung des natürlichen Menschen, welche dieser als solcher aus eigenen Kräften nicht zu vollbringen vermag, denn, wie Paulus Röm. 7,18 sagt: „ich weifs, dafs in mir, das ist in meinem Fleisch, wohnet nichts Gutes". Die Kraft, welche das Wunder dieser Umwandlung vollbringt, wird von dem Apostel unter Christus verstanden; dieser Christus mufs in uns geboren werden, in uns „Gestalt gewinnen" (Gal. 4,19), wir müssen mit Christo begraben werden durch die Taufe in den Tod (Röm. 6,4), unser alter Mensch mufs mit Christo gekreuzigt werden (Röm. 6,6), wir müssen unser Fleisch kreuzigen samt den Lüsten und Begierden (Gal. 5,24), wir sollen der Welt gekreuzigt werden und die Welt uns (Gal. 6,14), sollen den alten Menschen ausziehen und den neuen Menschen anziehen (Kol. 3,9), sollen Christum anziehen (Gal. 3,27), und gleich wie Christus ist auferstanden von den Toten, also sollen auch wir in einem neuen Leben wandeln, so dafs wir mit Paulus Gal. 2,20 sagen können: „Ich lebe, aber doch nun nicht ich, sondern Christus lebet in mir."

Verstehen wir unter Monergismus die Lehre, dafs der Mensch als solcher nur egoistische, d. h. sündliche Handlungen vollbringen kann, und dafs alles Gute in uns durch Gott oder Christum gewirkt wird, hingegen unter Synergismus die Meinung, dafs der Mensch irgendwie mitwirken mufs, wäre es auch nur, sofern er der Gnade entgegenkommt, sein Herz ihr öffnet, ihr nicht widerstrebt usw., so wird aus allem Gesagten klar sein, dafs Paulus, soweit er konsequent ist, auf dem Standpunkte des Monergismus steht, und dafs diese Lehre, wonach Gott allein, und nur er, alles Gute, sowohl das Wollen als auch das Vollbringen in uns wirkt, die einzige Auffassung ist, welche der Konsequenz des Systems entspricht. Wenn man von jeher Bedenken getragen hat, diese Konsequenz zu ziehen und immer wieder zum Synergismus abgewichen ist, so geschah es aus Furcht vor dem Schreckgespenst der Prädestination, und allerdings ist diese unvermeidlich, solange

wir dem semitischen Realismus huldigen und aus Gott und Mensch zwei individuell einander gegenüberstehende und sich gegenseitig ausschliefsende Wesen machen. Hier ist der Punkt, wo das Christentum eine notwendige Ergänzung oder Berichtigung aus der indischen Lehre entnehmen mufs, dafs Gott, das Prinzip der Welt, der *Âtman*, wie die Inder sagen, nicht ein uns als ein anderer gegenüberstehendes Wesen, sondern unser eigenes metaphysisches Selbst ist, aus welchem die das Gute wirkenden Kräfte in die von ihm abgeirrte Erscheinung dringen, um dieselbe umzuwandeln und zu ihrer wahren und ewigen Wesenheit zurückzuführen. Sonach wird das Gute in gewissem Sinne ganz ohne unser Zutun gewirkt, und ist doch in gewissem Sinne ganz und gar unser eigenes Werk, und es wird begreiflich, wie Jesus und Paulus, obgleich sie alle moralischen Handlungen auf Gott als ihren Ursprung zurückführen, doch unermüdlich dem Menschen einschärfen, das Gute zu tun und das Böse zu meiden, in dem unbestimmten, aber sichern Gefühl, dafs der Mensch auch imstande sein mufs, das Gebotene zu vollbringen.

IX. Das vierte Evangelium.

1. Paulus und das vierte Evangelium.

Das Bedürfnis der christlichen Gemeinde, die von Paulus auf Grund einer innern Offenbarung geschaffene Christusgestalt der Kirche auch an dem Leben Jesu selbst dargestellt und erläutert zu sehen, wurde der Anlafs zu einer literarischen Komposition höchst origineller Art, welche schon dadurch Gefahr läuft, in ein falsches Licht gerückt zu werden, dafs sie den drei Evangelien des Matthäus, Marcus und Lucas als ein viertes Evangelium koordiniert wird, während in Wahrheit dieses vierte Evangelium von den drei übrigen grundverschieden ist und an Wert in gewissem Sinne ihnen nicht gleichkommt in anderm Sinne sie alle weit übertrifft. Jene sind Volksbücher und enthalten, wie wir gesehen haben, in den Erzählungen und vielmehr noch in den Reden ein gutes Stück echter historischer Tradition, das Evangelium Johannis hin-

gegen ist eine von Grund aus ideale Schöpfung, welche Begebenheiten und Reden in der freiesten Weise gestaltet, nur um durch sie das Wesen des von Paulus der Welt gepredigten Sohnes Gottes in lebendiger Weise zur Anschauung zu bringen. Alle Grundgedanken des Paulus über den göttlichen Heilsplan, das Wesen des Sohnes Gottes, die Wiedergeburt, den Monergismus, die an Stelle der Knechtschaft getretene Kindschaft und die Betätigung derselben durch die Liebe, bilden die wesentlichen und konstruktiven Elemente, welche in diesem wunderbaren Werke zu einem organischen Ganzen von hoher künstlerischer Vollendung, jedoch ohne jedes Anrecht auf historische Geltung vereinigt sind. Dafs es aber neben manchen geschichtlichen Reminiszenzen ganz wesentlich paulinische Anschauungen sind, welche das Grundgewebe dieser Komposition bilden, ergibt sich vor allem daraus, dafs die Gedanken, deren Entwicklung wir in den Briefen des Paulus noch schrittweise verfolgen können, und welche oft nur als das Ergebnis eines schweren geistigen Ringens sich mühsam zum Lichte emporarbeiten, dafs eben diese Gedanken, namentlich der von der vorzeitlichen Existenz des Sohnes Gottes, und die Idee der Wiedergeburt in dem vierten Evangelium als fertige Resultate wie ein *deus ex machina* auftreten, welches ein sicheres Anzeichen dafür ist, dafs ihr Ursprung im paulinischen Gedankenkreise zu suchen ist, wo wir ihre Genesis noch beobachten können.

2. Universeller Charakter des vierten Evangeliums.

Neben dieser paulinischen Grundlage, welche in den folgenden Abschnitten näher nachzuweisen sein wird, und gewissen unverkennbaren, aber in freiester Weise verwerteten historischen Erinnerungen steht unser Evangelium ebenso wie Jesus und Paulus selbst unter dem Einflusse der althebräischen und iranisch-jüdischen Tradition, wozu sich als fünfter und letzter Faktor ein bei Jesu und Paulo noch nicht merkbarer Einflufs der griechisch-alexandrinischen Philosophie in der von Heraklit zu den Stoikern, von diesen zu den jüdisch-alexandrinischen Philosophen gelangten Form von dem weltschaffenden Logos

gesellt, wie denn als Grundthema des ganzen Evangeliums die Worte 1,14 gelten können:

ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο,

„das Wort ward Fleisch", das heifst: der diese Welt schaffende, durchdringende und erleuchtende Logos, von dem eure Philosophen reden, ist in Jesu Christo Fleisch geworden.

Sonach sind es nicht weniger als fünf verschiedene Elemente, das althebräische, iranisch-jüdische, stoisch-alexandrinische, paulinische und ein historisches Element, welche in diesem Evangelium zusammengeflossen und zu einem Ganzen voll Bestand vereinigt sind, und die sich, wie im ganzen Werke, so schon in dem wunderbaren Prolog bemerkbar machen, wie wir in der Kürze an dessen Worten zeigen wollen.

Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. Dasselbige war im Anfang bei Gott. *(Griechisch-alexandrinisch.)*

Alle Dinge sind durch dasselbige gemacht, und ohne dasselbige ist nichts gemacht, was gemacht ist. *(Althebräisch.)*

In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen. Und das Licht scheinet in der Finsternis, und die Finsternis haben es nicht begriffen. (*Iranisch*, vgl. oben S. 136.)

Es ward ein Mensch von Gott gesandt, der hiefs Johannes. Derselbige kam zum Zeugnis, dafs er von dem Lichte zeugete, auf dafs sie alle durch ihn glaubeten. Er war nicht das Licht, sondern dafs er zeugete von dem Licht. *(Historisch.)*

Es war das wahrhaftige Licht, welches alle Menschen erleuchtet, kommend in die Welt. Es war in der Welt, und die Welt ist durch dasselbige gemacht, und die Welt kannte es nicht. Er kam in sein Eigentum, und die Seinen nahmen ihn nicht auf. *(Hebräisch-iranisch.)*

Wie viele ihn aber aufnahmen, denen gab er Macht, Gottes Kinder zu werden, die an seinen Namen glauben, welche nicht von dem Geblüt, noch von dem Willen des Fleisches, noch von dem Willen eines Mannes, sondern von Gott geboren sind. *(Paulinisch.)*

Und das Wort ward Fleisch *(griechisch-alexandrinisch)*, und wohnete unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit als

des eingebornen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit. Johannes zeuget von ihm, ruft und spricht: Dieser war es, von dem ich gesagt habe: Nach mir wird kommen, der vor mir gewesen ist; denn er war eher denn ich. *(Historisch.)*

Und von seiner Fülle haben wir alle genommen Gnade um Gnade. Denn das Gesetz ist durch Mosen gegeben; die Gnade und Wahrheit ist durch Jesum Christum geworden. Niemand hat Gott je gesehen. Der eingeborne Sohn, der in des Vaters Schofs ist, der hat es uns verkündiget. *(Paulinisch.)*

* *
*

Dafs ein Werk von so weitem historischen Horizont und solcher philosophischen Tiefe verfafst worden sein soll von dem Jünger Johannes, welcher bis ins Mannesalter hinein mit seinem Vater Zebedäus und seinem Bruder Jacobus am Galiläischen Meere das Fischerhandwerk betrieben hatte, davon kann doch eigentlich heute keine Rede mehr sein. Wie hätte ein solcher, der noch in dem nach 55 p. C. geschriebenen Galaterbrief 2,9 vom Apostel Paulus mit einer leichten Ironie behandelt wird, sich erst im spätern Alter die historische und philosophische Bildung aneignen können, welche der Verfasser dieses Evangeliums besafs, wie auch das edle Griechisch, welches unsere Schrift vor fast allen andern des neutestamentlichen Kanons auszeichnet? So viel aber ist gewifs, dafs unser Autor dem johanneischen Kreise angehörte, manche auf Johannes zurückgehende Überlieferung benutzt haben mag und für diesen Jünger, „der an Jesu Brust lag", „den der Herr lieb hatte", eine besondere Vorliebe zeigt, ja, wohl auch den Eindruck macht, dafs er (wie schon von dem Verfasser des anerkannt unechten Anhangs Kap. 21 geschieht), nicht ungern für diesen Jünger selbst gehalten werden möchte, ohne dafs er dies irgendwo bestimmt erklärte, wofür besonders charakteristisch ist die Stelle bei der Erzählung von dem vermeintlich den erfolgten Tod beweisenden Lanzenstich in Jesu Seite, 19,35: „Und der das gesehen hat, der hat es bezeuget, und sein Zeugnis ist wahr: und derselbige weifs, dafs er die Wahrheit saget, auf dafs auch ihr glaubet." Hierzu kommt,

dafs zu dem Charakter des Jüngers Johannes, der nach Luc. 9,54 mit seinem Bruder Jacobus auf die Städte Samarias Feuer vom Himmel fallen lassen wollte und vermutlich um dieses Jähzorns willen von Jesu Marc. 3,17 als Donnersohn bezeichnet wurde, dafs zu einem solchen Charakter allenfalls die wilden, apokalyptischen Bilder der Offenbarung Johannis passen möchten, nicht aber das milde Licht und die philosophische Ruhe des vierten Evangeliums.

3. Die paulinische Heilstheorie und der Pragmatismus des vierten Evangeliums.

Wir haben gesehen, wie der Glaube an Jesus, als den gottgesandten Messias, und die Tatsache der Kreuzigung Jesu im Geiste des Apostels Paulus sich zu der Theorie verknüpften, dafs Gott nach einem vorher beschlossenen Heilsplane seinen Sohn, um für die Sünden der Welt Genugtuung zu leisten, in Leiden und Tod hingegeben habe. Zu welchen Konsequenzen diese Theorie führt, ersieht man an dem Pragmatismus des vierten Evangeliums, welcher ein ganz unhistorischer ist. Unter einem historischen Pragmatismus verstehen wir einen solchen, welcher die Begebenheiten aus ihren natürlichen Ursachen ableitet, wie in der Profangeschichte geschieht, auch allenfalls noch einen solchen, welcher zu diesen Ursachen ein unmittelbares Eingreifen Gottes oder der Götter mitrechnet, wie es in den Heiligenlegenden aller Völker der Fall ist; aber von beiden verschieden ist der Pragmatismus des vierten Evangeliums, nach welchem alle Begebenheiten nicht durch natürliche oder auch übernatürliche Ursachen bewirkt werden, sondern allein durch den in Gottes Ratschlufs vorausbestimmten Zweck, die Herrlichkeit des Sohnes Gottes den Menschen zu offenbaren. Daher die öfter vorkommende Wendung in den Reden des johanneischen Jesu: „Meine Stunde ist noch nicht gekommen" (vgl. 2,4. 7,6), daher auch die wiederholten Versuche der Juden, Jesum gefangen zu nehmen, erfolglos bleiben; 7,30: „Da suchten sie ihn zu greifen, aber niemand legte die Hand an ihn, denn seine Stunde war noch nicht gekommen"; 8,20: „niemand griff ihn, denn seine Stunde

war noch nicht gekommen". Besonders grell tritt dieser Pragmatismus der Vorausbestimmung an einigen Ereignissen hervor, so namentlich bei dem Blindgeborenen im Kap. 9, in bezug auf welchen die Jünger dem Herrn die sonderbare Doppelfrage vorlegen, 9,2: „Meister, wer hat gesündiget, dieser oder seine Eltern, dafs er ist blindgeboren?" Wollen wir nicht unsern Autor einer Gedankenlosigkeit beschuldigen, so werden hier zwei mögliche Erklärungsgründe aufgestellt: Der Mensch ist blindgeboren, entweder, weil seine Eltern gesündigt haben, gemäfs der mosaischen Theorie, nach welcher die Missetat der Eltern heimgesucht wird an den Kindern (2. Mos. 20,5), oder weil er selbst gesündigt hat, eine Möglichkeit, welche eine Seelenwanderung in der Weise der Inder voraussetzt. So betrachtet würde die Doppelfrage der Jünger ein grofses, welthistorisches Problem aufrollen: Wer hat Recht in der Erklärung der Leiden des Lebens, Mose, der keine Unsterblichkeit kennt, daher die Sünden der Väter an den Kindern vergolten werden läfst, oder die Inder, nach deren Pragmatismus alle Leiden des Lebens die Folgen der eigenen Versündigung in einer frühern Geburt sind. Aber weder der althebräische noch der altindische Pragmatismus ist der unsers Autors, welcher seinen Jesus entscheiden läfst: „Es hat weder dieser gesündigt noch seine Eltern, sondern, dafs die Werke Gottes offenbar würden an ihm." Also nur darum mufste der arme Mensch von Geburt an blind sein, damit dem Sohne Gottes eine Gelegenheit geboten würde, seine Macht an ihm zu offenbaren. — Ähnlich liegt der Fall des Lazarus, welcher aus demselben Grunde krank werden und sterben mufs: 11,4: „Da Jesus das hörete, sprach er: Die Krankheit ist nicht zum Tode, sondern zur Ehre Gottes, dafs der Sohn Gottes dadurch geehrt werde" (vgl. 11,42). — Alles aber wird überboten durch die Rolle, welche dieses Evangelium den Judas spielen läfst. Jesus erwählt den Judas, obgleich er „von Anfang an" (6,64) weifs, dafs derselbe ihn verraten werde, und dieses sogar offen ausspricht, 6,70: „Habe ich nicht euch zwölfe erwählet? Und euer einer ist ein Teufel!" Warum, so wird doch jeder fragen, wählte denn Jesus den Judas, wenn er wufste, dafs er ein Teufel war? Darum, so lautet

die Antwort, weil in dem ewigen Ratschlusse Gottes dieser Unglücksmensch notwendig war, um die Gefangennahme Jesu herbeizuführen.

4. Der Sohn Gottes, allwissend und allmächtig.

Lesen wir die Briefe des Paulus nach der Reihenfolge ihrer Abfassungszeit, so läfst sich vom ersten bis zum letzten, vom ersten Briefe an die Thessalonicher bis zum Briefe an die Philipper verfolgen, wie Jesus dem Apostel unter den Händen aus einem individuellen Wesen sich fortentwickelt zu einem kosmischen Prinzip, als welches er neben Gott schon erscheint 1. Kor. 8,6: „So haben wir doch nur einen Gott, den Vater, von welchem alle Dinge sind und wir in ihm; und einen Herrn Jesum Christ, durch welchen alle Dinge sind und wir durch ihn.“ Deutlicher reden die spätesten Briefe, Kol. 1,15, wo es von Christo heifst: „Welcher ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborne vor allen Kreaturen. Denn durch ihn ist alles geschaffen, das im Himmel und auf Erden ist, das Sichtbare und Unsichtbare“; vgl. auch Eph. 3,9: „Die Mitteilung des Geheimnisses, das von der Welt her in Gott verborgen gewesen ist, der alle Dinge geschaffen hat durch Jesum Christum.“ Diese Fortentwicklung Jesu von einem individuellen zu einem kosmischen Prinzip ist neben der Anknüpfung an die griechische Philosophie die Vorstufe und Voraussetzung der Logoslehre des vierten Evangeliums. In diesem erscheint Jesus von vornherein als eine Inkarnation Gottes, ausgestattet mit den göttlichen Prädikaten der Allwissenheit und Allmacht. Der johanneische Jesus ist allwissend, Joh. 2,24—25: „Aber Jesus vertraute sich ihnen nicht, denn er kannte sie alle. Und bedurfte nicht, dafs jemand Zeugnis gäbe von einem Menschen: denn er wufste wohl, was im Menschen war.“ Er kennt den Nathanael, ehe er ihn noch gesehen hat (1,48). Er enthüllt dem samaritischen Weibe seine Vergangenheit (4,18), weifs, dafs er vor Abraham schon da war (8,58), sagt auf das bestimmteste voraus, dafs der Tempel seines Leibes abgebrochen und von ihm selbst am dritten Tage wieder erbaut werden wird (2,19—21), sagt die

Auferstehung der Toten voraus (5,28), meldet seinen Jüngern den in der Ferne erfolgten Tod des Lazarus (11,11—14), und auch in dem Zusatzkapitel von anderer Hand erklärt Petrus: „Herr, du weifst alle Dinge" (21,17). Diese Allwissenheit scheint sich gelegentlich auch auf andere zu übertragen, denn dem Johannes wird eingegeben zu taufen, um den Messias zu erkennen, und nachdem die Taube als das verabredete Kennzeichen sich auf Jesum herabgelassen hat (1,32—33), weifs Johannes sofort und sagt es voraus, dafs Jesus das Lamm (ἀμνός, vgl. Jesaia 53,7) Gottes sei, „welches der Welt Sünde trägt" (1,29). Ja sogar der Hohepriester Kaiphas weissagt, ohne selbst zu verstehen, was er sagt, den Opfertod Jesu (11,51). — Weiter ist Jesus als inkarnierter Gott auch allmächtig: als solcher bedarf er keiner Speise (4,34), geht durch verschlossene Türen (20,19.26), er hat die Welt erschaffen (1,3), Gott hat ihm Macht gegeben über alles Fleisch (17,2), und er betätigt diese Macht durch acht Wunderwerke, welche alles hinter sich lassen, was die Synoptiker von dieser Art berichten.

Das erste Wunder, die Verwandlung des Wassers in Wein auf der Hochzeit zu Kana, ist ohne jeden ethischen Gehalt und hat daher lediglich den Zweck, die magische Macht des Gottessohnes über die Natur zu erweisen (Kap. 2). Dann folgt die Heilung des Sohnes des Königischen aus der Ferne (4,52), des Gichtbrüchigen, bei dem die magische Wirkung des durch einen Engel bewegten Wassers ersetzt wird durch die nicht weniger magische Wirkung des Wortes Jesu (5,4.8). Aus der synoptischen Überlieferung sind die Speisung der Fünftausend und das Wandeln auf dem Meere herübergenommen; eigentümlich dem vierten Evangelium und, wie oben gezeigt, bedingt durch den Zweck, die Herrlichkeit des Sohnes Gottes zu offenbaren, sind die Heilung des Blindgeborenen (Kap. 9) und die Auferweckung des Lazarus (Kap. 11), woran sich als achtes Wunderwerk die aus der allgemeinen Tradition übernommene Auferstehung Jesu schliefst, welche hier nicht, wie nach der paulinischen Predigt, durch Gott, sondern durch Jesum selbst bewirkt wird (2,19; über die ursprüngliche Bedeutung dieses Wortes vgl. oben S. 229 fg.). Auch

sonst fehlt es in unserm Evangelium nicht an Zügen magischer Wirkung; so bei der Gefangennahme (18,6): „Als nun Jesus zu ihnen sprach: Ich bins, wichen sie zurück und fielen zu Boden“; und nach der Auferstehung 20,22 heifst es: „Und da er das sagte, blies er sie an, und spricht zu ihnen: Nehmet hin den heiligen Geist.“ Das stärkste Beispiel ist die Art, wie hier der Verrat des Judas eingeleitet wird. Nach Matth. 26,23, Marc. 14,20 will Jesus beim letzten Mahle nur sagen: Einer, der mir so nahe steht, dafs er mit mir die Hand in die Schüssel taucht, d. h. mit mir aus derselben Schüssel ifst, wird mich verraten. Und was wird daraus im vierten Evangelium? Jesus erklärt: Einer unter euch wird mich verraten. Petrus winkt dem Johannes, den Herrn zu fragen, welcher es sei. Jesus antwortet: „Der ist's, dem ich den Bissen eintauche und gebe. Und er tauchte den Bissen ein und gab ihn Juda Simonis Ischarioth. Und nach dem Bissen fuhr der Satan in ihn“ (13,26—27). Hiernach sieht es fast so aus, als hätte Jesus durch Überreichung des Bissens das Fahren des Satans in Judas und somit dessen Verrat selbst veranlafst. — Zu solchen Konsequenzen führt der Pragmatismus dieses Evangeliums.

5. Die Wiedergeburt und der Monergismus.

Wir sahen oben, wie im Gedankengang des Apostels Paulus aus den beiden fundamentalen Überzeugungen von der Unfreiheit des Willens und den gleichwohl zu Recht bestehenden ethischen Forderungen die Lehre von der Wiedergeburt als das Zentraldogma des Christentums allmählich entstand, ohne dafs für die Bezeichnung dieser Wiedergeburt schon ein bestimmter Terminus vorhanden wäre. Vielmehr beschreibt Paulus diesen Prozefs mit mannigfachen Ausdrücken als eine neue Schöpfung (Gal. 6,15, 2. Kor. 5,17), als ein Umgewandeltwerden (μεταμορφοῦσθε, Röm. 12,2), ein Geborenwerden Christi in uns, das Anziehen eines neuen Menschen, und erst im unechten Titusbrief 3,5 begegnet uns das Wort παλιγγενεσία. — Diese verschiedenen Bezeichnungen beweisen, dafs Paulus erst sucht nach einem Ausdruck für das, was ihn innerlich beschäftigt, dafs somit das Dogma von der

Wiedergeburt bei ihm noch nicht fertig dasteht, sondern erst im Entstehen begriffen ist. — Ganz anders im vierten Evangelium. Hier tritt Jesus dem von etwas ganz anderm redenden Nikodemus plötzlich und unvermittelt mit der Forderung entgegen (3,3): „Es sei denn, daſs jemand von neuem geboren werde (γεννηθῇ ἄνωθεν), kann er das Reich Gottes nicht sehen“, und ebenso paradox und unerwartet ist es, wenn schon der Prolog (1,13) von solchen redet, die nicht von Menschen, sondern von Gott geboren sind (ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν). Die Art, wie in diesen Stellen ein so originelles Dogma wie das von der Wiedergeburt ohne Umstände als eine anerkannte Wahrheit auftritt, ist ein deutlicher Beweis dafür, daſs dieses Dogma unter den Händen des Paulus entstanden und im vierten Evangelium von diesem fertig übernommen worden ist. Und so findet auch die damit zusammenhängende paulinische Lehre vom Monergismus, nach welcher Gott allein es ist, der sowohl das Wollen als auch das Vollbringen des Guten in uns bewirkt, im vierten Evangelium vielfach seinen Ausdruck; 6,29: „Das ist Gottes Werk, daſs ihr an den glaubet, den er gesandt hat“; 6,37: „Alles was mir mein Vater gibt, das kommt zu mir“; 6,44: „Es kann niemand zu mir kommen, es sei denn, daſs ihn zieht der Vater, der mich gesandt hat“; 6,65: „Darum habe ich euch gesagt, niemand kann zu mir kommen, es sei ihm denn von meinem Vater gegeben“; 14,6: „Niemand kommt zum Vater denn durch mich“; 15,5: „Ohne mich könnt ihr nichts tun.“

Ist somit der Beweis erbracht, daſs das vierte Evangelium in allen Hauptpunkten der Lehre von den paulinischen Gedanken abhängig ist, so dürfen wir annehmen, daſs diese Abhängigkeit wohl auch noch auf andere Gedanken sich erstreckt. So begegnet uns der paulinische Gegensatz von Fleisch und Geist zur Bezeichnung des natürlichen und des wiedergeborenen Menschen, 3,6: „Was vom Fleisch geboren wird, das ist Fleisch, und was vom Geist geboren wird, das ist Geist.“ Die von Paulus erkämpfte Freiheit vom mosaischen Gesetz kommt schon im Prolog zum Ausdruck; 1,17—18: „Denn das Gesetz ist durch Mosen gegeben: die Gnade und Wahrheit ist durch Jesum Christum geworden

(also nicht durch Mose). Niemand hat Gott je gesehen (also auch Mose nicht, wie 4. Mos. 12,8, 5. Mos. 34,10 behauptet wird), der eingeborene Sohn, der in des Vaters Schofs ist, der hat es uns verkündigt." Man vergleiche die Seitenblicke, die der vierte Evangelist gelegentlich (z. B. 3,10. 4,21. 5,39. 6,49 [8,6]. 8,58. 10,8) auf die Religion der Väter wirft, wie auch 8,36: „So euch nun der Sohn frei macht, so seid ihr recht frei." Der paulinische Gegensatz zwischen Knechtschaft und Kindschaft erscheint 15,15 als der zwischen den Knechten und den Freunden, und das von Paulus gebrauchte Bild von Christo als dem Leib und den Christen als seinen Gliedern (1. Kor. 12,12) mag Anlafs gegeben haben zu dem im vierten Evangelium Kap. 15 ausgeführten von dem Weinstock und seinen Reben. Endlich mag in betreff des Gebotes der Liebe noch erwähnt werden, dafs bei Paulus die unter den Korinthern betriebenen sogenannten Gnadengaben, wie Zungenreden und Weissagen, dem Apostel Anlafs gaben, in dem herrlichen Kapitel 1. Kor. 13 die Liebe höher als sie alle zu stellen, während im vierten Evangelium derselbe Gedanke nicht durch einen bestimmten Anlafs vermittelt, wie im ersten Korintherbrief, sondern unvermittelt und also wohl auch hier in Anlehnung an Paulus auftritt, 13,34: „Ein neu Gebot gebe ich euch, dafs ihr euch unter einander liebet, wie ich euch geliebt habe, auf dafs auch ihr einander lieb habet."

Die zahlreichen von uns beigebrachten Gründe für eine Abhängigkeit des vierten Evangeliums vom paulinischen Gedankenkreise dürften hinreichen, unsere zu Eingang aufgestellte Behauptung zu erweisen, dafs das Evangelium Johannis, weit davon entfernt, das Werk eines unmittelbaren Jüngers zu sein, vielmehr seine Entstehung dem Bedürfnis verdankt, die wesentlich aus eigener, innerer Offenbarung erwachsene Christusgestalt des Apostels Paulus in einem Leben Jesu anschaulich dargestellt zu sehen.

Die Aussprüche des synoptischen Jesus, die in der Tiefe des eigenen Bewufstseins wurzelnde Christusgestalt des Apostels Paulus und die metaphysischen Spekulationen des vierten Evangeliums haben gleichmäfsig zum Aufbau des Christus der Kirche beigetragen. Alle drei sind nicht nur für die Ge-

schichte der Philosophie, sondern auch für die philosophische Wahrheit selbst von hohem Werte. Aber wichtiger als der Synthetiker Johannes ist uns der Analytiker Paulus, und beider Systeme an Wert für die Menschheit weit überragend ist dasjenige, was wir aus der synoptischen Überlieferung als echte Gedanken Jesu anerkennen und uns zu eigen machen können.

X. Kern und Schale des Christentums.

Der Apostel sagt 2. Kor. 4,7: ἔχομεν δὲ τὸν θησαυρὸν τοῦτον ἐν ὀστρακίνοις σκεύεσιν, „wir haben aber diesen Schatz in irdenen Gefäfsen“. In anderm Sinne als dem, welchen der Zusammenhang der Stelle fordert, können wir diese Worte auf das ganze Christentum beziehen und an ihm einen unvergänglichen Schatz von den vergänglichen Gefäfsen, die ihn einschliefsen, einen unverlierbaren Kern echter philosophischer Wahrheit von einer sehr unphilosophischen Schale unterscheiden. Die fundamentale Bedeutung dieser Unterscheidung wird sich aus dem ganzen weitern Verlauf unserer Darstellung ergeben; es wird sich dabei zeigen, wie die Aneignung des Kernes mitsamt seiner Schale den Grundcharakter der Philosophie des Mittelalters, die Befreiung des Kernes von der ihn einschliefsenden Schale die Hauptaufgabe der neuern Philosophie gebildet hat; erstere hat nur zu oft über der Schale den Kern vernachlässigt, letztere nur zu oft mit der Schale auch den Kern weggeworfen und verloren.

1. Der Kern des Christentums.

Vier grofse Grundwahrheiten sind es, welche die Philosophie dem Christentum verdankt, und welche sie nie aufgeben kann, will sie nicht das Beste verlieren, was sie überhaupt besitzt.

Erste Wahrheit: Der Determinismus. Dafs der Wille des Menschen nicht frei, sondern durch die jedesmaligen Motive mit Notwendigkeit bestimmt ist, dafs, mit andern Worten, dem die ganze Natur beherrschenden Kausalitätsgesetz auch das Wollen und Handeln des Menschen unter-

liegt, ist eine Grundwahrheit, deren Spuren sich zwar auch in dem indischen, griechischen und althebräischen Denken nachweisen lassen, welche aber erst von Jesus und Paulus mit voller Deutlichkeit ausgesprochen und zum Grundstein ihrer ganzen Weltanschauung gemacht worden ist. Wie der Baum, so seine Früchte, wie der Mensch, so seine Taten. Dieses von Jesu gebrauchte Bild läfst keinen Zweifel darüber, dafs er die Unfreiheit des Willens mit aller Deutlichkeit erkannt hat. Dieselbe Erkenntnis finden wir beim Apostel Paulus, nur dafs sie sich bei ihm mit dem aus dem Alten Testament vererbten Theismus verbindet und dadurch zur Prädestination als ihrer Konsequenz führt. Wie der Mensch geschaffen ist, so ist er beschaffen, und wie er beschaffen ist, so mufs er handeln. Frei sein kann nur ein solches Wesen welches sich selbst erschaffen, welches die Beschaffenheit, nach der es mit Notwendigkeit handelt, aus sich selbst heraus geboren hat.

Zweite Wahrheit: Der kategorische Imperativ. Jesus und Paulus lassen sich durch die von beiden klar erkannte Unfreiheit des Willens nicht davon abhalten, unermüdlich vom Menschen zu fordern, dafs er das Gute vollbringe und das Böse meide. Diese Imperative, von denen Jesu Worte und Pauli Schriften voll sind, müssen als kategorische im Kantischen Sinne anerkannt werden. Zwar ist oft genug im Neuen Testament vom himmlischen Lohn, von der Aussicht auf einen seligen Endzustand die Rede; aber es ist etwas ganz anderes, ob dieser himmlische Lohn als Grund für das sittliche Wohlverhalten, oder ob er nur als eine Folge desselben erscheint. Letzteres ist auch bei Kant der Fall, wenn er in der Dialektik der praktischen Vernunft Unsterblichkeit und jenseitige Vergeltung als Postulate aufstellt, ohne dafs darum jener Imperativ aufhört, ein kategorischer zu sein, welchen er formuliert in den Worten: „Handle so, dafs die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“ Diese Worte besagen nicht, dafs wir die allgemeine Glückseligkeit befördern sollen, weil unsere eigene darin mit einbegriffen ist, sondern ihr wahrer und tieferer, wenn auch nicht überall von

Kant streng festgehaltener Sinn ist: Handle nicht individuell, sondern überindividuell, handle so, wie der handeln würde, den du dir als den allgemeinen Gesetzgeber des Weltalls vorstellst. So aufgefafst trifft der Kantische Imperativ mit dem Jesu zusammen: „darum sollt ihr vollkommen sein, gleichwie euer Vater im Himmel vollkommen ist“. Schärfer noch aber als bei Kant in dem Kapitel von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft tritt der wahre Inhalt dieses kategorischen Imperativs hervor in den Worten Jesu: „Will mir jemand nachfolgen, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir“ (Matth. 16,24), und in den Worten Pauli: „Welche aber Christo angehören, die kreuzigen ihr Fleisch samt den Lüsten und Begierden“ (Gal. 5,24). Unter Fleisch ist hier wie überall bei Paulus der Egoismus zu verstehen, welcher die Wurzel des ganzen natürlichen Menschen bildet, und aus welchem alle Handlungen desselben nach dem Kausalitätsgesetz mit Notwendigkeit hervorgehen, daher es Röm. 7,18 heifst: „Denn ich weifs, dafs in mir, das ist in meinem Fleisch, wohnet nichts Gutes.“

Dritte Wahrheit: Die Wiedergeburt. Hieraus ergibt sich, dafs nicht ein blofses Tun und Lassen, sondern eine völlige Neuschöpfung (*καινὴ κτίσις*), eine Umwandlung des alten Menschen in den neuen, wie Paulus, eine Wendung des Willens von der Bejahung zur Verneinung, wie Schopenhauer sagt, dasjenige ist, was dem aus den letzten metaphysischen Tiefen unserer Natur entspringenden kategorischen Imperativ Genüge leistet. Diese Wiedergeburt erscheint in der Darstellung bei Paulus wie bei Schopenhauer in der Regel als ein einmaliger Akt, indem beide in der begrifflichen Betrachtung zusammenrücken, was sich meist nur allmählich im Verlauf des ganzen empirischen Daseins vollzieht. Denn der höchste Zweck und der eigentliche Sinn dieses Daseins besteht darin, dafs der sich bejahende Wille aus der Erkenntnis der Folgen dieser Bejahung an sich selbst und in der umgebenden Aufsenwelt nach und nach zu einer Läuterung des ihm eingeborenen Egoismus gelangt. „Aus der Erkenntnis entspringt die Erlösung“ (*jñânâd mokshaḥ*), wie die Inder sagen, aber diese Erkenntnis ist keine Erkenntnis, wie sie dem natürlichen

Willen die Motive seines Handelns liefert, sondern ganz anderer Art, und kann durch keine Belehrung, kann überhaupt nicht durch natürliche Mittel bewirkt werden.

Vierte Wahrheit: Der Monergismus. Wenn das Christentum in seinen hellsten Augenblicken und da, wo es konsequent ist, erklärt, dafs diese Umwandlung, weil sie den ganzen natürlichen Menschen betrifft, nicht von diesem selbst, sondern von Gott, von dem, was das Christentum Gott nennt, gewirkt werde, so wird sich eine tiefere Philosophie dieser reinlichen Scheidung der natürlichen, d. h. egoistischen, und der moralischen, d. h. das eigene Selbst verleugnenden Handlungen, voll und ganz anschliefsen müssen. Beide sind so entgegengesetzt wie Tag und Nacht, wenn sie auch eben wie diese empirisch ununterscheidbar zusammenfliefsen und in einander übergehen. Jede Handlung, deren letzter Zweck die Beförderung des eigenen Wohles ist, entspringt aus dem Egoismus, dieser Wurzel des natürlichen Menschen, und jede Handlung, auch die kleinste, bei welcher das Bewufstsein vorhanden ist, unser eigenes Wohl einem höhern Zweck zum Opfer zu bringen, ist aus der natürlichen Ordnung der Dinge nicht abzuleiten oder zu begreifen. Sie wird, wie das Christentum sagt, durch Gott gewirkt. Aber das ist eben der tiefere Sinn des Gottesbegriffes, dafs unser empirisches Dasein, welches den Gesetzen des Raumes, der Zeit und der Kausalität unterliegt, folglich egoistisch, sterblich und unfrei ist, nicht unser wahres, metaphysisches Wesen, sondern eine Abirrung von demselben bedeutet, aus welchem wir, wie eine innere Stimme fordert, zu unserer eigenen, an sich seienden, raumlosen, zeitlosen, kausalitätlosen, folglich sündlosen, unsterblichen und freien Wesenheit, mit andern Worten zu Gott zurückkehren sollen. Jede egoistische Handlung entspringt aus dem angeborenen Befangensein in Raum, Zeit und Kausalität, ist somit unfrei, und die mit dieser empirischen Unfreiheit nach Kants Lehre zusammenbestehende Freiheit des Willens bedeutet nichts Geringeres, als die bei jeder Handlung unseres Lebens offenstehende Möglichkeit, dafs wir imstande sind, wie ein Vogel aus der Schlinge, uns von dem ganzen phantasmagorischen Zyklus der empirischen

Realität loszumachen und uns auf unsere an sich seiende, göttliche Natur zurückzuziehen, d. h. zu Gott zurückzukehren.

2. Die Schale des Christentums.

Dieser köstliche Kern ethischer und metaphysischer Grundwahrheiten findet sich im System der christlichen Lehre eingebettet in einer harten, auf der Beibehaltung des altsemitischen Realismus (oben S. 32) beruhenden Schale, welche mit den sichersten Resultaten der historischen, naturwissenschaftlichen und philosophischen Forschung in unversöhnlichem Widerspruche steht.

Ewig ist nach diesem System nicht die Welt, nicht einmal die Substanz, deren Unschaffbarkeit und Unvernichtbarkeit doch auf einem Grundgesetze a priori beruht, sondern allein *Jahve*; Ps. 90,2: „Ehe denn die Berge worden, und die Erde, und die Welt geschaffen worden, bist du, Gott, von Ewigkeit zu Ewigkeit.“ Diesen Gott denkt sich der Hebräer und, ihm folgend, das Christentum zwar allwissend und allmächtig, übrigens aber menschenähnlich; denn wenn es 1. Mos. 1,27 heifst: „Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde“, so bedeutet das, in die Sprache der Wissenschaft übersetzt: der Mensch stellt sich Gott nach dem Bilde eines Menschen vor, eine Hypothese, welche unter allen, die man je zur Erklärung der Welt aufgestellt hat, die verwegenste und unmöglichste ist. Dieser Gott beschliefst zu einer bestimmten Zeit, man sieht nicht recht warum, nachdem eine unendliche Zeit ungenützt verstrichen ist, eine Welt zu schaffen. Im Verlaufe von sechs Tagen schafft er, wie es scheint, aus nichts (Hebr. 11,3) die Welt, d. h. die Erde und das Übrige. Sonne, Mond und alle Sterne scheinen nur da zu sein, um der kleinen Erde Wärme und Licht zu spenden. Von den möglicherweise, ja auf Grund der Analogie wahrscheinlicherweise vorhandenen Bewohnern anderer Planeten unseres Sonnensystems und der zahllosen übrigen Sonnensysteme ist keine Rede, noch weniger davon, ob auch sie einer Erlösung bedürfen und auf welche Weise sie zu derselben gelangen können. Wir stofsen hier sogleich auf das Grundgebrechen der christlichen Dogmatik; es besteht darin,

dafs sie Gott zum Prinzip der Welterlösung und zugleich zum Prinzip der Weltschöpfung macht. Liegt diese Welt im Argen, ist der Fürst dieser Welt der Teufel, bedürfen wir einer Erlösung aus ihr, so kann sie nicht die Schöpfung eines allweisen, allmächtigen und allgütigen Gottes sein, ist sie hingegen das Werk eines solchen Gottes, so kann derselbe für das Böse und das Übel, dessen die Welt voll ist, nicht verantwortlich gemacht werden, wie es doch nach der alttestamentlichen, vom Christentum beibehaltenen Anschauung unvermeidlich ist. Die Annahme, dafs Gott den Menschen geschaffen und ihm dabei die Freiheit des Willens verliehen habe, genügt nicht, um über diese Schwierigkeit hinwegzukommen, denn warum verlieh Gott den Menschen dieses gefährliche Geschenk, da er doch vermöge seiner Allwissenheit voraussehen konnte, wie die Sache ablaufen würde, und vermöge seiner Allmacht imstande sein mufste, eine andere Einrichtung zu treffen; aber eine Freiheit des Willens ist überhaupt weder vereinbar mit Gottes Allwissenheit, welche eine Vorausbestimmtheit alles Künftigen involviert, noch auch mit einer Schöpfung des Menschen durch Gott, denn alles, was geschaffen ist, mufs auch irgendwie beschaffen sein und gemäfs dieser Beschaffenheit nach dem Kausalitätsgesetz mit Notwendigkeit handeln. Frei kann, wie schon oben gesagt wurde, nur ein solches Wesen sein, welches sich selbst erschaffen, welches die Eigenschaften, nach denen es handelt und handeln mufs, aus sich selbst heraus geboren hat. Unbekümmert um diese Schwierigkeiten lehrt das System, dafs Gott den Menschen frei geschaffen, und dafs der erste Mensch in seiner Unerfahrenheit alsbald die ihm verliehene Freiheit benutzt hat, um eine Handlung des Ungehorsams zu begehen, welche nach menschlichen Begriffen ziemlich harmlos, als ein blofser Akt des Vorwitzes erscheint, aber die fürchterlichsten Folgen hat, sofern durch denselben Adam mit allen seinen Nachkommen den Leiden des Daseins, dem ihnen nachfolgenden Tode, welcher der Sold der Sünde ist, und nach dem Tode der ewigen Verdammnis anheimfällt. Um ihn aus dieser zu retten, sendet Gott seinen Sohn, welcher nach vorbedachtem Ratschlufs als ein sündloser Mensch (eine *contradictio in adjecto*) geboren

wird, leidet und stirbt, wodurch er für die Sünden der ganzen Menschheit die Genugtuung geleistet hat, welche Gottes Gerechtigkeit erfordert. Aber wenn es ungerecht ist, dem Sünder die verdiente Strafe zu erlassen, so wird, nach menschlichen Begriffen, die Ungerechtigkeit nicht ausgeglichen, sondern verdoppelt, wenn die verdiente Strafe von dem Schuldigen genommen und auf einen Unschuldigen gelegt wird. Nach dieser Theorie, welche den Begriff einer materiellen Kompensation in einer nicht eben glücklichen Weise auf das Gebiet des Ethischen überträgt, sind durch den Opfertod des Sohnes Gottes die Menschen von der Gewalt des Teufels erlöst, doch besteht dabei die Bedingung, dafs sie die ihnen gebotene Gnade im Glauben annehmen. Nach der tiefern Auffassung des Apostels Paulus ist dieser Glaube nicht eine blofs äufserliche Annahme der Heilstatsachen, sondern eine so tiefe Erfassung derselben, dafs Kreuzigung und Auferstehung des Heilands für uns zu einer Kreuzigung unseres ganzen natürlichen Menschen und zu einer Auferstehung in einem neuen heiligen Lebenswandel wird, aber diese tiefere Auffassung wird in der christlichen Kirche und auch im Neuen Testament keineswegs immer festgehalten; vielmehr ist der Glaube sehr häufig, wie er schon Hebr. 11,1 definiert wird, nur eine ἐλπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων, „eine gewisse Zuversicht des, das man hoffet, und nicht zweifelt an dem, das man nicht siehet“, eine Erklärung, welche am Ende doch auf ein Überzeugtsein ohne zureichende Gründe hinausläuft; wonach also dasjenige, vor dem wir im Leben wie in der Wissenschaft mit Recht gewarnt werden, irgend etwas als wahr anzunehmen, von dem wir uns nicht überzeugen können, hier als Bedingung der ewigen Seligkeit gefordert wird. Aber auch diese Bedingung kann der Mensch nicht aus eigener Kraft erfüllen, sondern es ist die Gnade Gottes, welche willkürlich den einen zum Glauben und Heil, den andern zur ewigen Verdammnis vorausbestimmt hat. Berechnet man nun, wie viele Menschen und ganze Völker der Erde in der vorchristlichen und nachchristlichen Zeit die Glaubensbotschaft nie haben vernehmen können, der Bewohner anderer Welten gar nicht zu gedenken, wie viele ferner schon hier auf der

Erde durch einen gewissen Grad historischer und naturwissenschaftlicher Bildung unfähig geworden sind, den Kirchenglauben festzuhalten, so dürfte wohl nur ein kleiner Prozentsatz aller Menschen der Seligkeit teilhaftig werden, während alle übrigen dem ewigen Verderben verfallen.

So wunderlich nimmt sich bei vorurteilsfreier Betrachtung die äufsere Schale aus, welche die ewigen Heilswahrheiten unserer Religion umschliefst und nur zu oft verdunkelt, — und doch ist es besser, den Kern mitsamt der Schale festzuhalten, als, wie es heutzutage leider nur zu oft geschieht, mit der Schale auch den Kern wegzuwerfen und zu verlieren.

INDEX.

Die Zahlen verweisen auf die Seiten des Werkes.

D.

E.

F.

G.

H.

I.

J.

K.

L.

M.

R.

S.

T.

U.

V.

W.

X.

Y.

Z.

Verzeichnis der Bibelstellen,

welche im vorliegenden Bande erwähnt oder besprochen werden.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Von demselben Verfasser sind erschienen:

Commentatio de Platonis Sophistae compositione ac doctrina. (Bonn, Marcus, 1869.) Leipzig, F. A. Brockhaus. Geh. 1 M. 20 Pf.

Die Elemente der Metaphysik. Als Leitfaden zum Gebrauche bei Vorlesungen, sowie zum Selbststudium zusammengestellt. Nebst einer Vorbetrachtung über das Wesen des Idealismus. Leipzig, F. A. Brockhaus. Fünfte Auflage. 1913. 8. Geh. 5 M. Geb. 6 M.

Elements of Metaphysics: a Guide for Lectures, translated by C. M. Duff. London, Macmillan & Co., 1894. 6 s.

Les éléments de la métaphysique. Traduction du Dr. Ern. Nyssens, revue et approuvée par l'auteur. Paris, Perrin et Cie., 1899. 4 fr.

Gli Elementi della Metafisica, con introduzione di Luigi Suali, Pavia 1912.

Elements of Metaphysics, translated into Sanscrit Verses by A. Govinda Pillai, Trivandrum (S. India) 1912.

Das System des Vedânta nach den Brahma-Sûtra's des Bâdarâyaṇa und dem Kommentare des Çañkara über dieselben, als ein Kompendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpunkte des Çañkara aus. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1883. Zweite Auflage 1906. 8. Geh. 12 M. Geb. 14 M.

The System of the Vedânta, transl. by Charles Johnston, Chicago 1912.

Outline of the Vedanta System of Philosophy according to Shankara. Translated by J. H. Woods and C. B. Runkle. New York, The Grafton Press. 1903. $ 1 net.

Die Sûtra's des Vedânta oder die Çârîraka-Mîmâṅsâ des Bâdarâyaṇa nebst dem vollständigen Kommentare des Çañkara. Aus dem Sanskrit übersetzt. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1887. Geh. 18 M. Geb. 20 M.

Der kategorische Imperativ. Rede. Zweite Auflage. Kiel, Lipsius & Tischer, 1903. 50 Pf.

On the philosophy of the Vedânta in its relations to Occidental Metaphysics, an address delivered before the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, the 25th February 1893. Bombay 1893. One Ana. Leipzig, F. A. Brockhaus. 10 Pf.

Zur Erinnerung an Gustav Glogau. Gedächtnisrede, gehalten an der Christian-Albrechts-Universität am 11. Mai 1895. Kiel, Lipsius & Tischer, 1895. 50 Pf.

Über die Notwendigkeit, beim mathematisch-naturwissenschaftlichen Doktorexamen die obligatorische Prüfung in der Philosophie beizubehalten. Kiel, Lipsius & Tischer, 1897. 50 Pf.

Jacob Böhme. Über sein Leben und seine Philosophie. Zweite Auflage. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1911. Geb. 1 M. 50 Pf.

Vedânta und Platonismus im Lichte der Kantischen Philosophie. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1904. 1 M.

Sechzig Upanishad's des Veda, aus dem Sanskrit übersetzt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1897. Zweite Auflage 1905. Geh. 20 M. Geb. 22 M.

Erinnerungen an Friedrich Nietzsche. Mit einem Porträt und drei Briefen in Faksimile. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1901. Geh. 2 M. 50 Pf. Geb. 3 M. 50 Pf.

Discours de la Méthode pour bien étudier l'histoire de la philosophie et chercher la vérité dans les systèmes. Paris, Armand Colin, 1902.

Erinnerungen an Indien. Mit einer Karte und sechzehn Abbildungen. Kiel und Leipzig, Lipsius & Tischer, 1904. Geh. 5 M. Geb. 6 M.

My Indian Reminiscences, transl. by A. King, Madras 1911.

Vier philosophische Texte des Mahâbhâratam. Sanatsujâta-parvan — Bhagavadgîtâ — Mokshadharma — Anugîtâ. In Gemeinschaft mit Dr. Otto Strauss aus dem Sanskrit übersetzt. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1906. Geh. 22 M. Geb. 24 M. 50 Pf.

Outlines of Indian Philosophy, with an Appendix on the Philosophy of the Vedânta in its Relations to Occidental Metaphysics. Berlin, Karl Curtius, 1907. 2 M.

Die Geheimlehre des Veda. Ausgewählte Texte der Upanishad's. Aus dem Sanskrit übersetzt. Leipzig, F. A. Brockhaus. Vierte Auflage 1911. Geh. 3 M. Geb. 4 M.

Der Gesang des Heiligen. Eine philosophische Episode des Mahâbhâratam. Aus dem Sanskrit übersetzt. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1911. Geh. 3 M. Geb. 4 M.

Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen (2 Bände in 6 Abteilungen). Leipzig, F. A. Brockhaus.

Erster Band, erste Abteilung: Allgemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanishad's. 1894. Zweite Auflage 1906. Geh. 7 M.

Erster Band, zweite Abteilung: Die Philosophie der Upanishad's. 1899. Zweite Auflage 1907. Geh. 9 M.

1. und 2. Abt. in einen Band geb. 18 M.

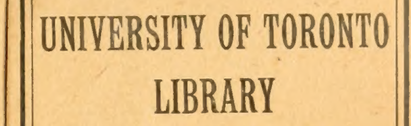
The Philosophy of the Upanishads. Authorised English translation by Rev. A. S. Geden. Edinburgh, T. & T. Clark, 1906. 10s. 6d.

Erster Band, dritte Abteilung: Die nachvedische Philosophie der Inder. 1908. Geh. 16 M. Geb. 18 M.

Zweiter Band, erste Abteilung: Die Philosophie der Griechen. 1911. Geh. 6 M. Geb. 8 M.

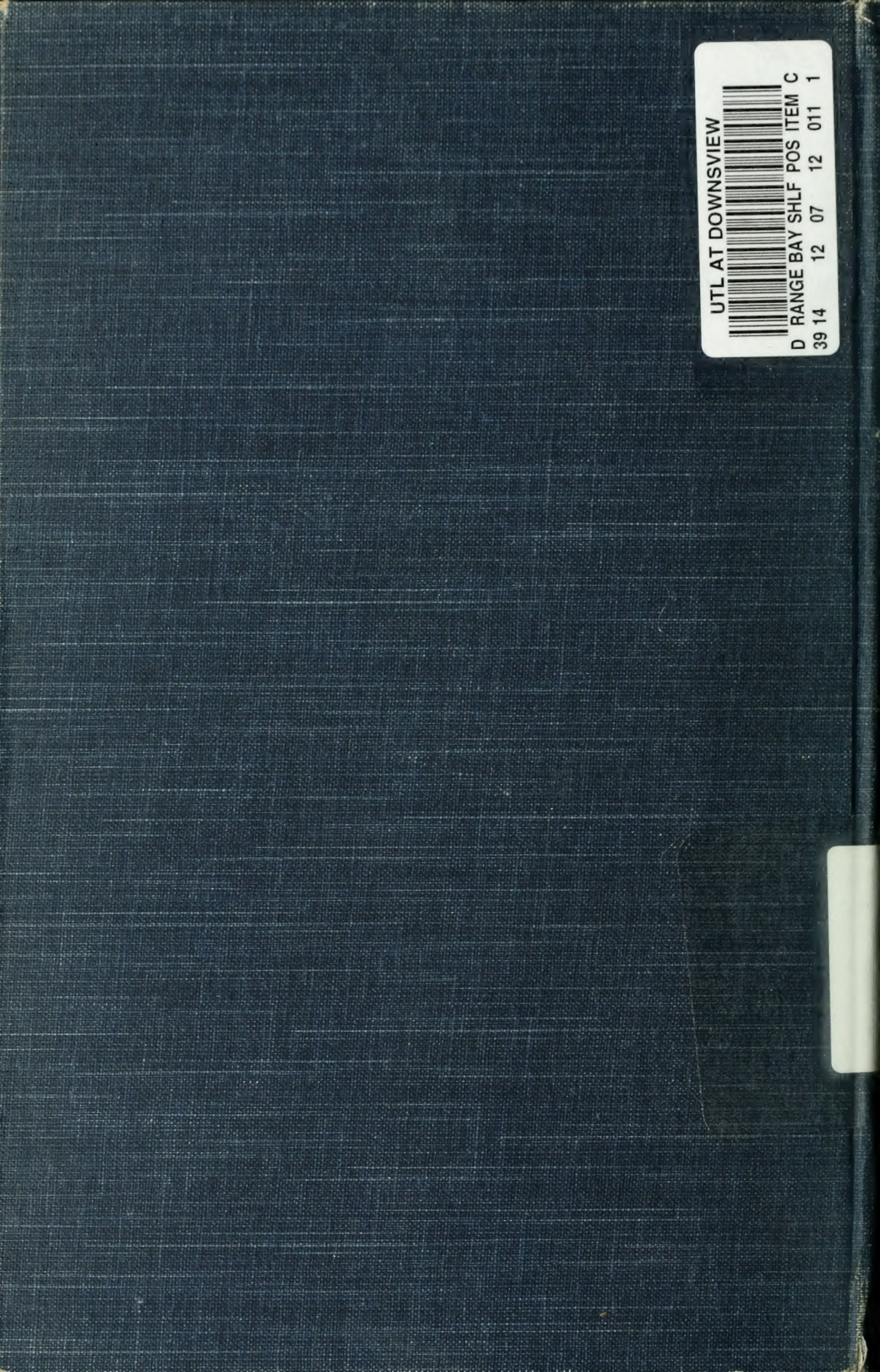
Die 1. Abteilung des 2. Bandes ist auch als Separatausgabe unter dem Titel „Die Philosophie der Griechen" zu haben. Geh. 6 M. Geb. 8 M.




UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY

Do not remove the card from this Pocket.

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File."
Made by LIBRARY BUREAU


UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 14 12 07 12 011 1